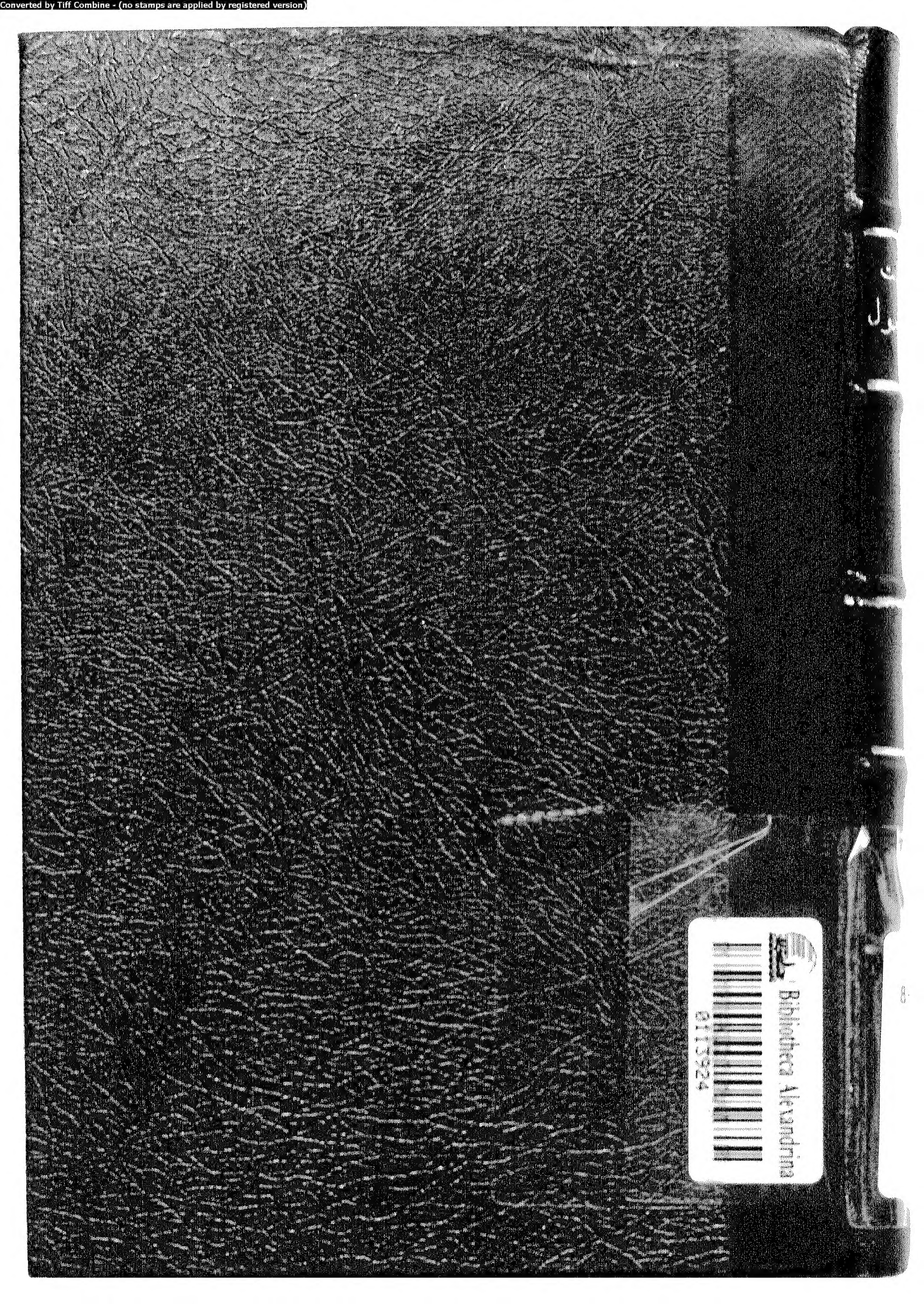
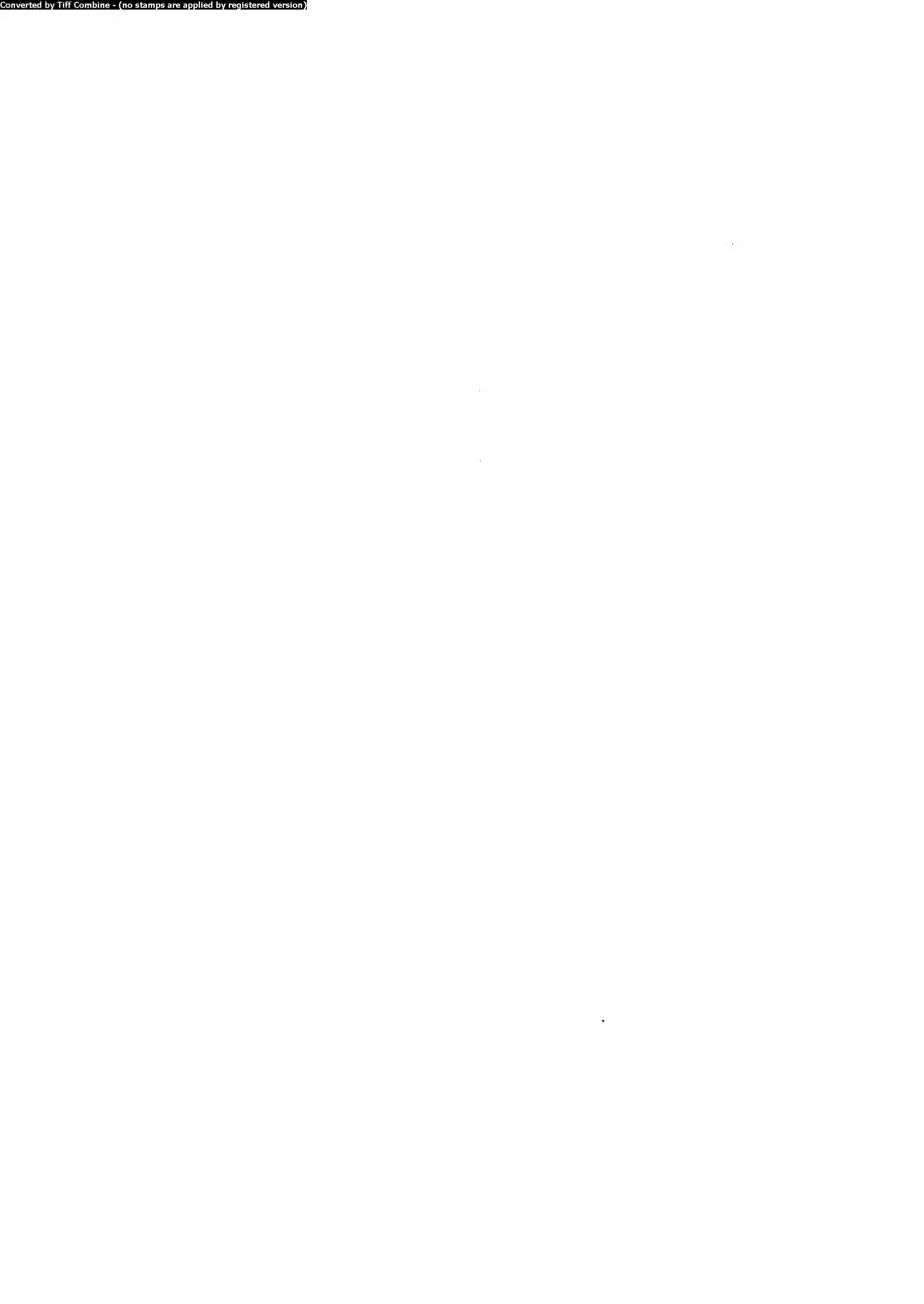








الثابت والمتحول

بحث في الاتباع والابداع عند العرب

١. الاصول

الطبعة الأولى
بيروت ١٩٧٤

أدونيس

الثابت والمتحوّل

بحث في الاتّباع والابداع عند العرب

١ - الأصول

دار العودة - بيروت

١٩٧٤

للشاعر

مجموعات شعرية	(طبعة أولى)	(طبعة ثانية)	(طبعة ثالثة)
قصائد أولى	١٩٥٧	١٩٦٣	١٩٧٠
أوراق في الريح	١٩٥٨	١٩٥٩	١٩٧٠
أغاني مهيار الدمشقي	١٩٦١	١٩٧٠	١٩٧١
كتاب التحولات والهجرة في أقاليم النهار والليل	١٩٧٥	١٩٧٠	
المسرح والمرايا	١٩٦٨		
وقت بين الرماد والورد	١٩٧٠	١٩٧١	
الآثار الشعرية الكاملة (مجلدان)	١٩٧١		

مختارات

ديوان الشعر العربي : (المكتبة العصرية)

الكتاب الأول	١٩٦٤
الكتاب الثاني	١٩٦٤
الكتاب الثالث	١٩٦٨

مختارات من شعر السياب ١٩٦٧ (دار الآداب)

دراسات

مقدمة للشعر العربي	١٩٧١
زمن الشعر	١٩٧٢

الاهداء

الى بولس نويّا
رَمْزاً
للخروج « من حدّ المملوكيّة الى حدّ الحريّة » .

بيروت في ٢ تشرين الثاني ١٩٧٣
أدونيس

إشارة

هذا البحث هو ، في اساسه ، رسالة قدمت الى معهد الآداب الشرقية في جامعة القديس يوسف ببيروت ، لنيل شهادة الدكتوراه في الادب العربي . وقد اشرف عليها الدكتور الاب بولس نويا اليسوعي ، وشارك في مناقشتها ، بالاضافة اليه ، الاساتذة : الدكتور سعيد البستاني ، الدكتور عبدالله الدائم ، الدكتور انطون غطاس كرم . وكانت نتيجة المناقشة ان منح صاحب الرسالة شهادة دكتوراه دولة في الادب العربي بمرتبة الشرف الاولى ، بالاجماع .

ويسرني ان اشكر الاساتذة الذين ناقشوا هذه الرسالة ، وبخاصة ، لما ابدوه من الملاحظات النقدية التي افدت منها كثيرا ، وان اخص بالذكر استاذي المشرف الذي رافق الرسالة بعلمه الكبير المقترن بالتواضع الكبير، وبابداعه الكبير المقترن هو ايضا بالصمت الكبير .

استهلال

بقلم الاب الدكتور بولس نويا اليسوعي

عزيزي ادونيس ،

لا اخفي انني شعرت بكثير من الحرج عندما طلبت مني ان اكون رفيقك في السفرة الاكتشافية التي كنت ناويا القيام بها . ولئن دفعني دافع الى قبول هذه المهمة فلأنني شعرت عندما فهمت مقصدك وتبينت الخطوط الكبرى لما تريد القيام به ، انك ستحقق حلما حلمت به في شبابي مرتين . الاولى عندما قرات كتاب الكاتب الفرنسي هنري بريمون عن الشعر المحض ، فتساءلت : هل يوجد شيء من ذلك في الشعر العربي وكيف يمكن بحث هذا الموضوع بالنسبة الى الشعراء العرب ؟ وكنت آنذاك مولعا برمبو ومالارميه وبول فاليري ، وكان حلمي ان احاول التخصص في دراسة الشعر العربي لأميز فيه ما هو من الفصاحة والبلاغة أي ما ليس الا قالبا شعريا وليس من الشعر بشيء ، وبين ما يشابه شعر رمبو ومالارميه اي الشعر كتجربة انسانية هي مظهر لتجربة بروموثيوس في التراث العربي . هذا كان حلمي الاول ولكن لقائي بماسينيون غير مجرى حياتي فتركت الشعر وانصرفت الى التصوف والصوفية . اما الثانية ، فعندما قرات كتاب هيجل : تجليات الفكر . في هذا الكتاب عرض فلسفي لتطور الفكر الانساني منذ الوحدة الجوهرية التي تتمثل في المدينة اليونانية وقوانينها قبل ان

تخرج عليها أنطيغونيا ــ حتى المعرفة المطلقة التي هي عودة الى الوحدة بين العقل والواقع او بين الكلي والفردي في الدائرة المطلقة الكاملة التي يمثلها الدين او العلم المطلق ، مارا بجميع المراحل التي تفتتت فيها الوحدة الجوهرية الاولى وراح العقل البشري يخلق حضارات حظها من الكمال بقدر بعدها او قربها من الوحدة بين الأنا الذات للذات والأنا الذات للغير أو الوعي الذاتي للذات والوعي الذاتي للعالم . وكنت قد لاحظت أن هيجل لم يعط اية اهمية للتجربة الاسلامية ــ العربية في مراحل تطور الفكر البشري ، مع انه لم يكن يجهلها فتساءلت : ماذا يا ترى سيكون كتاب عنوانه : تجليات الفكر العربي الاسلامي عبر تاريخه ؟ وما طريقة كتابته ؟ وهل يمكن أن نفهم شيئا من التاريخ العربي الاسلامي اذا لم يكتب هذا الكتاب ؟ وقد رافقتني هذه الفكرة طوال سنين حتى فاتحتني بمشروعك عن أطروحة يكون موضوعها بحثا في الاتباع والابداع عند العرب كشكلين للفكر العربي أو « صورتين » حسب تعبير هيجل . فسررت بذلك وقبلت أن ارافقك في مغامرتك ، وقد قرأت عملك وانا اتساءل : هل حقق ادونيس حلمي اللذين حلمت بهما ؟

أما فيما يخص الشعر المحض كما يقول بريمون أعني تحليل ماهية التجربة الشعرية وبيان خصائص الشعر الحقيقي وتمييزه عن الشعر الذي هو مجرد بيان وفصاحة وبلاغة فقد توصلت الى نتائج اعتبرها نهائية في دراسة الشعر العربي . وكنت قبل بحثك هذا تطرقت الى الموضوع في اسلوب اختيار القطع التي كونت المختارات الشعرية التي نشرتها وفي المقدمات التي وضعتها لكل مجلد من هذه المختارات ثم اخيرا في كتاب صغير سميته « مقدمة للشعر العربي » . وكنت بخبرتك الشخصية مهيأ لمعالجة مشكلة طبيعة التجربة الشعرية . فانت شاعر والشعر عندك محاولة خلق عالم جديد بقذف الحاضر في المستقبل او بفتح نوافذ الحاضر على المستقبل. فانت شاعر التحول المستمر . ولهذا كنت ايضا مهيأ لتفهم الفرق بين الثابت والمتحول في الشعر العربي . وقد حللت العلاقة بين الثابت والمتحول في الشعر تحليلا دقيقا وبينت لماذا تغلب الثابت على المتحول اي كيف أن فكرة وجود شعر مثالي كامل برزت في العالم العربي وكيف أن هذا

الشعر المثالي الكامل أصبح الشعر القديم أي الشعر الجاهلي وما يقترب منه في الزمن وكيف أن كل ابتعاد عن هذا المثل السابق الكامل اعتبر سقوطا وابتعاداً عن الكمال . والجديد في كل هذا ليست الحقائق التاريخية التي اثبتها بقدر ما هي الاسباب التي حاولت أن تفسر استناداً اليها هذه الحقائق. وقد انتهيت الى نتيجة هي أن الرؤيا الدينية هي السبب الاصلي في تغلب المنحى الثبوتي على المنحى التحولي في الشعر او بعبارة اخرى أن النظام الشامل الذي خلقه الدين كان العامل الاساسي الذي جعل المجتمع العربي في القرون الثلاثة الاولى يفضل القديم على الحديث بحيث أنه وضع القديم في محل الكمال واعتبر كل جديد خروجا على المثال الكامل .

اني موافق معك ان الرؤيا الدينية قد لعبت دورا خطيراً في تاريخ الشعر العربي ــ وان تم ذلك ، حسب رأيي ، بطريقة اشد غموضا من الطريقة التي صورتها ، لأني اتساءل اذاً لم تكن هناك عوامل اخرى مهمة لعبت دورها في تسلط الذهنية الجاهلية على العالم العربي ، أو بعبارة ادق ، في استرجاع الاسلام للجاهلية بعد ان الغاها ، وجعلها المثال الاعلى اللامتغير للشعر . اليست هذه العودة الى الماضي البعيد عبارة عن حنين الانسان الى الفردوس المفقود او حنينه الى حضن الأم او كما يقول يونغ انبعاثا للمثل القديمة في صميم اللاوعي بحيث ان الوقوف عند الاطلال ليس عودة الى الجاهلية بقدر ما هو عودة الى اعمق الرموز في تاريخ اللاوعي العربي ؟ الاطلال صورة مربوطة بالصحراء والصحراء رمز كيانى في اعماق النفس العربية .

ولهذا فالعودة الى الماضي او تكرار الماضي ليست ظاهرة خاصة بالعالم العربي ، وقد نسبتها الى الدين ، وجعلته المسؤول عن هذه الظاهرة . انها ظاهرة انسانية لو غابت لكانت نتائجها وخيمة بالنسبة الى التوازن الذهني. لا اقول هذا لكي انكر دور الرؤيا الدينية في تغلب الاتباع في الشعر . لكن ربما لم تتوصل هذه الرؤيا الى فرض ما فرضته الا لأنها صادفت في بنية الفكر العربي ما ساعدها على تحقيق ما حققته .

وقد اظهرت ، في هذا الصدد ، اهمية فكرة الزمن ودوره الجوهري في تقييم تطور الدين او الأدب أو الحضارة بكاملها . آذا كان الدين قد لعب ازاء الأدب ، دورا سلبيا فلأن العرب ارادوا ان يكون زمن ادبهم على غرار زمنهم الديني . والحال ان بين الزمنين فرقا ذاتيا . وهو يتجلى في دراسة علاقة كل من الدين والأدب بالمستقبل . فالدين عندما يتكلم علـى البعث والدينونة والجنة والنار الخ ... يشير الى ان المستقبل حاضر ، بالنسبة اليه ، ولا نستطيع أن نجهل ، اعتقدنا بذلك أم لم نعتقد ، أن من صميم الدين ادعاءه معرفة المستقبل . لكن علاقة الأدب بالمستقبل لا يمكن انتكون من هذا النوع . فالمستقبل هو الآتي ، والآتي ، في الدين ، معروف قبل أن يأتي ، غير انه ، في الأدب ، مجهول ، ذلك انه جديد بالنسبة الى الموجود .

وما يقال بخصوص المستقبل ، يقال كذلك بخصوص الماضي وعلاقة الدين والأدب به ، مما كان يوجب على النقاد العرب أن لا يخلطوا بين الدين والأدب عندما ينظرون الى الماضي بغية تقويمه بالنسبة الى الحاضر . ففي الدين ــ آمنا أم لم نؤمن ــ لا نستطيع أن ننكر ان للماضي اهمية جذرية ، لان زمن الوحي او ظهور النبي هو الزمن الأساسي الذي يظهر فيه شيء جديد على الارض . ولا بد من ان يكون لـ « زمن الظهور » مكانة خاصة ، بمعنى ان لعلاقة الحاضر بهذا الزمن ، طبيعتها الخاصة التي لا توجد في اي زمن تاريخي آخر . نستطيع ان نقول ، من هذه الناحية ، أن ماضي الدين ليس ماضيا دينيا الا بقدر ما يكون حـاضراً في الحاضر . وهذا غير ممكن على صعيد الأدب . فالأديب الذي يريد أن يستعيد تجربة السلف ، مقلد لا غير . وهو ، بدلا من ان يجعل الماضي حاضراً في الحاضر يرجع الحاضر الى الماضي ، ولا يخلق جديدا . وهذا ما حدث بالنسبـة الى ما نسميـه بـ « عصر النهضة » ، فهذه لم تكن نهضة لأنها فهمت علاقة الحاضر بالماضي في الأدب ، على غرار العلاقة فيما بينهما ، على الصعيد الديني .

وتجدر الاشارة الى دور ارسطو وكتابه في الشعر ، وبخاصة فيمـا يتصل بعلاقة الشعر بالأخلاق والمحاكاة . فربما كان تأثير ارسطو هنـا حاسما . وربما وضعت بعض الاحاديث بدءاً من ترجمة ارسطو الى العربية حوالى ٢٥٠ هجرية . ولقد ادركت بعد تمرس طويـــل بالشعر العربي أن

تاريخه لا يفهم الا في ضوء دراسة تشمل الكل الثقافي العربي ، وادركت ان هذا الكل بدوره لا يفهم الا بعد تحليل دقيق للمبنى الديني أو للرؤيا الدينية الشاملة التي كونت الكل الحضاري العربي .

هكذا قادك الشعر الى ما كنت حلمت به عند قراءتي لهيجل اي الى درس جميع الوجوه أو « الصور » التي تجلى فيها الفكر العربي الاسلامي لتفهم علاقة الثابت بالمتحول او جدلية الاتباع والابداع . وقد بذلت هنا جهدا جبارا من المطالعة والتنقيب ورحت تدرس تارة اصول الاتباع وطورا اصول الابداع في الخلافة والسياسة ، في الدين والشعر ، في العصبية القبلية والسياسة الاسلامية ، في الشعر واللغة ، في السنة والفقه ، في الحركات الثورية والحركات الفكرية ، في الشعر ومفهوم الحب فيه . وكان هذا الجزء الاول . ثم جزت الى ما سميته بتاصيل الاصول فدرست ايضا **تاصيل اصول الثبات** في تحديد معنى القديم والسنة والبدعة والاجماع والتقليد اي كل ما يخص علوم التفسير وعلوم الحديث وعلوم اصول الدين. ثم وصلت الى تنظير الأصول الدينية ــ السياسية فقرات ما كتبه الامام الشافعي في الفقه (ومن قرا سطرين للامام الشافعي يعلم أي جهد تتطلب قراءة كل ما ينسب اليه) ، ثم تنظير اصول اللغة والخلاف بين اهل الكوفة والبصرة وربط اللغة بالدين ، وانتهيت بتنظير الشعر وربط الشعر بالقيم الدينية الاخلاقية ، واعلان مبدا الاولية الجاهلية والاولية العربية ــ هذا فيما يخص الثبات . اما التحول فقد نظرت اليه من خلال الحركات الثورية في العهدين الأموي والعباسي والثورات العقلية عند الملحدين ممن رفضوا النبوة تمسكا بالعقل . ومن خلال حركة المعتزلة ومحاولتهم وضع العقل كاصل للمعرفة . ثم وصلت الى التيارات الباطنية من امامية وصوفية واظهرت الخلاف بين ظاهر الدين وباطنه وكيف ان الحقيقة تجاوز للشريعة . وبعد كل هذا انتهيت بدراسة الشعر وجدلية القديم والمحدث وبينت محاولة كل من بشار وابي تمام وابي نواس للخروج على القديم وخلق شعر جديد وكيف ان كل هذا انتهى بتغلب النقاد الذين فضلوا القديم على الحديث وفرضوه على المجتمع العربي بوضع قوانين تبين صواب القديم وخطا الحديث . لم أسرد كل هذه العناوين ــ وقد اهملت اخرى كثيرة ــ الا

لكي ابين كيف ان دراستك شملت الثقافة العربية بكاملها من الناحية السياسية والاجتماعية والاقتصادية والفلسفية والكلامية والفقهية والصوفية والشعرية والثورية ، وكم ان مهمتك كانت في غاية الصعوبة نظرا لاتساع الموضوع وتشعبه . ولكنك قد توصلت الى التغلب على هذه الصعوبات ولو كان من المستحيل ان لا تقع في شيء من العجلة او التكرار في نقطة أو أخرى . فانت بالنسبة الى الاطروحة كمهندس بالنسبة الى البناء : الجديد والأصيل والمهم هو التصميم العام للبناء وفي هذا التصميم يبين المهندس مقدرته الخلاقة . أما المواد من حجر وحديد وخشب فهو لا يخلقها بل يخلق طريقة جديدة لاستعمالها . كذلك في اطروحتك ليست المواد كلها جديدة ولا بد أن بعض القراء سيرون أنك كنت تستطيع ان تستغني عن بعض هذه المواد أو تقلل منها ، كدراستك لمفهوم الحب عند جميل بثينة الذي يمكن ان يراه البعض مملا او خارجا عن الموضوع او كسردك لنصوص الشافعي الكثيرة وكان من الممكن الاكتفاء ببعضها . ولكن كل هذه المواد لا تأخذ صورتها الخاصة واهميتها الا باندماجها في التصميم العام الذي هو خلق جديد وابتكار اظهرت فيهما طابعك الخاص . هذا التصميم هو ما اسميه صلب الاطروحة أو هيكلها الداخلي ، وقد احطت هذا الهيكل بمقدمة وبخاتمة .

ولو اردنا استعمال تشبيه آخر بخصوص صلب الاطروحة لقلت ان عملك كان شق طرق جديدة في غابة واسعة الارجاء معظمها لم تطاه بعد قدم انسان وكان من المستحيل ان تمضي الى النهاية في كل طريق شققته . انما اظهرت الاتجاه الذي يمكن الخوض منه في الغابة . أو كما قلت : « فما اقوم به في هذه الرسالة ليس الا بداية » .

ولهذا استطيع ان اقول ان معظم فصول اطروحتك ــ ان لم يكن كل فصل منها يمكن أن يصبح منطلقا لابحاث أرجو أن يتفرغ لها كثير من الشباب تحت أشرافك وموجهين بتوجيهات منك . هذا بما يخص صلب الاطروحة .

لنأخذ الآن المقدمة والخاتمة (١) . اما الخاتمة فقد استخلصت فيها النتائج التي فرضتها التحليلات الموضوعية للنصوص المذكورة في صلب الرسالة . والحقيقة ان هناك نتيجة واحدة ، وهي أن العلاقة بين الثابت والمتحول لم تكن جدلية بل تناقضية ادت الى العنف الذي به تغلب الثابت على المتحول وقضى على كل محاولة قامت بها النزعة الابداعية . وكانت نتيجة تغلب الثابت اعلان الوحدة بين اللغة والدين ، بين الشعر والاخلاق ، بين التراث الادبي والتراث الديني بحيث « عمم مفهوم التراث الديني على التراث الادبي » وانتهى العربي الى « الشعور أن لغته ودينه وكيانه القومي وحدة لا تتجزأ » . وبما أن العامل الديني في هذه الوحدة كان الاقوى فهو الذي كيف الثقافة العربية .

اما المقدمة فقد حاولت فيها ان تتبين طبيعة العلاقة بين رؤيا الثبات ورؤيا التحول من خلال دراسة طبيعة العلاقة بين الماضي والحاضر والمستقبل في الرؤيا الدينية . وهي ككل مقدمة لدراسة تطور الفكر او التاريخ ، كتبتها بعد الانتهاء من تعقب مراحل هذا التطور ، فيما يتعلق بالفكر العربي . وقد وضحت النتيجة التي وصلت اليها بشواهد قطعية في صلب الاطروحة ولم تخش الاكثار من سرد النصوص التي تكشف موضوعيتها . والنتيجة ان المنحى الاتباعي أو الطابع الثبوتي صادر مباشرة عن الدين ، وان تغلبه في الثقافة العربية على المنحى الاخر كان نتيجة العامل الديني الذي ربط كل شيء بالدين بما فيه اللغة والشعر اي جميع وسائل التعبير الثقافية . اريد ان اقف قليلا عند هذا الاستنتاج لخطورته ولامكانية سوء تفهمه عند من لم يمعن النظر في مدلوله . صرحت انك لا تأخذ الدين كاعتقاد شخصي بل كظاهرة انتروبولوجية . في هذا الاصطلاح كلمة « الأنتروبوس » التي تعني الانسان . اذن عندما تتكلم عن الدين لا تقصد

---

(١) آثرت حين اعددت الرسالة للنشر ان اعيد النظر فيهما وادمجهما معا في دراسة واحدة تشكل المقدمة المثبتة في هذا الجزء (المؤلف) .

«الدين عند الله» في جوهره الظاهر في مبادئه الغيبية، بل تقصد الدين كما عاشه الانسان ، اي الدين لا كما اراده الله وكما يريد ان يكون ، بل الدين كما فهمه وطبقه الانسان. هذا معنى أنثروبولوجية الدين . وبهذا المعنى نستطيع أن نقول ان الدين يكيف الحضارة كما أنه يتكيف بحسب الحضارة التي تحمله . بعبارة اخرى كما ان الدين يحاول ان يغير الانسان ، فان الانسان بدوره يغير الدين . والشاهد على ذلك تعدد الفرق الدينية في جميع الأديان. المسيحية لها فرقها وللاسلام فرقه . وظاهرة الفرق تعني أنه كما ان الحضارات تختلف باختلاف الازمنة والامكنة ، كذلك الدين كما اراده الله شيء وكما فهمه الناس وعاشوه شيء آخر . من هذه الناحية اظن انك قد اديت للاسلام خدمة كبيرة عندما حللت بوضوح كيف ان التاريخ يظهر أن الاسلام يحمل في باطنه امكانيات الاتباع والابداع ، وأن تاريخه سار على طريقين : طريق التحول وطريق الثبوت . وان مأساة الثقافة العربية جاءت من عدم لقاء هذين التيارين لقاء جدليا بل التقيا لقاء تناقض وعنف، بحيث قضى الواحد على الآخر . وقد شاءت الظروف أن يكتب النصر للآخذين بالاتباع والمنتصرين للثبوت . لكن هذا لا يعني أن الدين في جوهره اتباع وثبوت نظراً لوجود التيار الآخر ، تيار التحول والابداع . لذا فانا اظن أنك قد اديت للعالم الاسلامي خدمة ايجابية حيث أظهرت أن مستقبل الثقافة العربية متوقف على تحول طبيعة العلاقة بين الثابت والمتحول ، بين الذهنية الاتباعية والذهنية الابداعية . واذا تحولت هذه العلاقة داخل الدين ، فانها ستتحول أيضا بين الدين والانسان وستتحول بين الانسان العربي وماضيه او تراثه . ذكرت في الاطروحة أن التراث هو بمثابة الأب . ونحن نعلم منذ فرويد أن الابن لا يستطيع أن يكتسب حريته ويحقق شخصيته الا اذا قتل اباه . على الانسان العربي أن يميت تراث الماضي في صورة الأب لكي يستعيده في صورة الابن . حينئذ ، دون أن يخرج على دينه ، سيخلق تراثا جديداً وحضارة جديدة يكونان تراث الحرية وحضارتها .

بولس نويا

٣٠ حزيران ١٩٧٣

مدخل :
عن المنهج والهدف

I

قصدت الا اعرض ، في هذا البحث ، لمسألتين : الأولى هي الاطار الحضاري الذي نشأفيه الاسلام ، والثانية هي البنية الاقتصادية وعلاقات الانتاج التي سادت القرون الهجرية الثلاثة الاولى التي يشملها البحث .

يعود السبب ، من الناحية الأولى ، الى أنه ليس من غرضي الكشف عن العناصر التي تأثر بها الاسلام ، ابان نشأته ، أو مقارنته بغيره . وانما غرضي أن أدرس الوحي الاسلامي كما تجلى في الممارسة الحياتية وفي طرق التفكير .

ويعود السبب، من الناحية الثانية، الى أن دراسة البنيةالاقتصادية وعلاقات الانتاج ، تحتاج الى مصادر صحيحة ، وافية ، عن التنظيمات الاجتماعية والمالية والادارية والاقتصادية وهي غير متوفرة . والمتوفر منها لا يقدم ، كما أرى ، ألا معلومات جزئية لا يمكن أن تبنى عليها ، أو انطلاقا منها احكام صحيحة . هذا من جهة ، ومن جهة ثانية أعترف أنني غير مهيأ ، علميا ، للقيام بمثل هذه الدراسة الاقتصادية ، فيما لو افترضنا توفر المصادر .

من هنا حصرت همي في دراسة البنية الايديولوجية الفوقية للمجتمع الاسلامي ، كما ظهرت ، ممارسة وتنظيرا ، بدءا من وفاة النبي . وقد آثرت البدء من وفاة النبي انسجاما مع حرصي على الانطلاق من وقائع وأفكار يجمع عليها المعنيون بها ، سواء كانت دينية أو اجتماعية او ادبية او فكرية أو سياسية .

II

لماذا اخترت أن ادرس الثقافة العربية من منظور الثابت والمتحول والعلاقة بينهما ؟ ما المنهج الذي ارتضيته ؟ ما النتيجة التي استخلصها ؟ تلك هي الاسئلة التي سأحاول أن أجيب عنها ، تباعا .

منذ ان بدأ اهتمامي بدراسة التراث العربي عنيت على الأخص بمسألة الاتباع والابداع او القدم والحداثة وهو ما أسميه بالثابت والمتحول . وفي أوائل الستينات ، حين بدأت محاولتي لتقديم الشعر العربي القديم للقارىء العربي الحديث ، عشت هذه المسألة تجريبيا وميدانيا . فقد كان علي ان اقرأ هذا الشعر قصيدة قصيدة ، بل بيتا بيتا ، وخرجت من هذه القراءة بديوان للشعر العربي صدر في ثلاثة أجزاء في بيروت بين شتاء ٦٤ وخريف ٦٨ تضم ، فيما يخيل الي ، أجمل وأغنى ما كتبه الشعراء العرب منذ الجاهلية حتى الحرب العالمية الاولى . لكنني خرجت كذلك بوجهة نظر ، عرضتها في المقدمات الثلاث التي قدمت بها للأجزاء الثلاثة خلاصتها ان الاتباعية توجه الذائقة العربية ، وتسود النظرة العربية للشعر .

وفي دراستي للحركة الشعرية في القرون الثلاثة الاخيرة ، او الفترة التي سميت بعصر النهضة ، بغية استكمال الديوان العربي بجزء رابع يتناول العصر الحديث ، اتضح لي أن هذه الحركة كانت ، في معظمها ، استعادة للماضي ، وأن القوى التي حاولت أن تبدع شيئا آخر غير ما عرفه الماضي قيل عنها انها غريبة عن التراث العربي ،وعن البنية الاساسية للذهنية

العربية ، وانها تفسد الاصول العربية . وهو ، كما نعرف ، القول نفسه الذي أثير حول شعر ابي تمام ، وهو كما نعرف أيضا ، النقد نفسه الذي يوجه الى الحركة الشعرية العربية الحديثة . وكان لموقعي في هذه الحركة ، سواء من حيث كتابة الشعر او التنظير لهذه الكتابة ، تأثير مباشر يدفعني الى الكشف عن سر هذا العداء الذي يكنه العربي ، بعامة ، لكل ابداع حتى لكأنه مفطور عليه ــ فان ردود فعله المباشرة ، ازاء الابداع هي التردد والتشكيك والرفض على مستوى الحياة العامة ، والذم والقمع على مستوى النظام . ويدفعني ، بالتالي الى الكشف عن سر هذا التوافق بين الحاضر والماضي ، في النظر الى مسألة الابداع ، وعن السر في استمرار هذا النظر وسيطرته .

وكانت هذه المسألة تزداد الحاحا وتعقدا ، بالنسبة الي ، حين تجابهني أسئلة من هذا النوع : ما الاصالة ، وكيف نحدد الأصل ؟ كيف يمكن ان تفسر طبيعة العلاقة بين ما مضى ، وما هو كائن وما يأتي ؟ لماذا انحط الشعر العربي والثقافة العربية ، بعامة ، وهل تكفي الاشارة الى الانحلال السياسي او الى النفوذ الاجنبي لتفسير هذا الانحطاط ؟ كيف نعلل الصلة الجوهرية القائمة بين اللغة والدين والسياسة ؟ وما تعني الحداثة بالنسبة الى العربي؟ واذا كانت بنية الذهن العربي ماضوية ، فماذا يعني له المستقبل ؟ وهل الانسان في الرؤيا الشعرية العربية وارث متابع ، أم خلاق بادىء ؟

ورأيت ، في سبيل اضاءة هذه الاسئلة ، أن أبدأ من البداية ، فرجعت الى الشعر الجاهلي ، الأصل الاول للثقافة العربية وللرؤيا الشعرية العربية ، اعيد دراسته وتحليله ، فتبين لي أن النقد العربي القديم ، ويتابعه في ذلك النقد الحديث في معظمه ، يقدم عنه صورة تفتقر الى الكثير من الدقة ، لكي لا اقول انها صورة خاطئة . فهو يربطه عضويا بالقبلية وقيمها . صحيح ان هذه هي الصورة الغالبة ، لكن صحيح ايضا انها ليست الصورة الكاملة . ففي الشعر الجاهلي نفسه نجد بذوراً قوية لحركة ابداعية خرجت على القبيلة وقيمها السائدة ــ وتتمثل هذه الحركة بشعر الصعاليك خصوصا . وتشهد لها قصائد لامرىء القيس وطرفة بن العبد : ولم تكن هذه الحركة خروجا وحسب وانما كانت تحاول أن تطرح بديلا جديداً .

وقد كشف لي هذا الواقع عن مبدأ رايت ان فيهما يمكن آن يكونمنطلقا لحقائق ونتائج مهمة في دراسة الشعر العربي ، بل الثقافة العربية بكاملها .

ويتمثل هذا المبدأ في ان الاصل الثقافي العربي ليس واحدا ، بل كثير ، وانه يتضمن بذور جدلية بين القبول والرفض ، آلراهن والممكن ، او لنقل بين الثابت والمتحول . وقادني هذا المبدأ الى آلتاكد منان الشعر بذاته ، لا يفسر تأصل الاتباعية في الحياة العربية . وكان واضحا ، تبعا لذلك ، انهلا بد من البحث عن اسباب هذا التأصل ، في غير الشعر ، وفي غير العصر آلجاهلي. ومعنى ذلك انه لم يكن بد من البحث عن هذه آلاسباب في الرؤيا الدينيــة الاسلامية . وهذه الرؤيا غيبية وحياتية في آن ، فهي نظرة شاملة للفكــر والعمل للوجود والانسان ، للدنيا والآخرة . وبما أن هذه الرؤيا لم تكــن تكملة للجاهلية ، بل نفيا فقد كانت تأسيسا لحياة وثقافة جديدتين ، وكانت بما هي تأسيس ، أصلا جامعا ، صورته الوحي ومادته الأمة ـ النظام . ومن هنا ثبت لدي أنه لا يمكن فهم الرؤيا الشعريةالعربية فيمعزل عن هذهالرؤيا الدينية ، وأن الظاهرة الشعرية جزء من آلكل آلحضاري العربي لا يفسرها الشعر ذاته ، بقدر ما يفسرها المبنى الديني لهذا آلكل .

وهكذا اكتمل لدي اليقين بأن دراسة هذا آلكل آلثقافي العربي ، هي ، وحدها ألتي تتيح أن نفهم الرؤيا آلعربية للانسان وآلعالم ، فنعرف موقف العربي من الشعر وغيره ، ومن آلاتباعية والابداعية ، ومن آلقضايا الثقافية والانسانية ، بعامة .

وحين قررت القيام بهذه الدراسة رايت ان منظورها او منحاها يجب أن يكون مستمدا من واقع هذا آلكل ـ اي من نموه بما هو وكما هو . وبدا لي أن منظور الثابت والمتحول هو الاكثر طبيعية و وواقعية وانه ، في الوقت نفسه ، آلمنظور الذي ارى فيه ما يكشف عما احدس به ، واهدف آليه .

III

كان منهج البحث مشكلة دقيقة وصعبة . المظهر الاول العام لدقتها وصعوبتها أنني لا اتناول شاعرا واحدا أو قضية مفردة ، وانما اتناول ثقافة أمة بكاملها في عهدها التأسيسي وأتناول عبر ذلك ، شخصيتها الحضارية. والمظهر الثاني الخاص يتصل بالمنطلق : هل ابدأ بفرضيات اضعها ، ثم ابحث عما يدعمها في الوقائع والافكار ، أم أبدأ ، على العكس ، من هذه الوقائع والافكار ؟ ويتصل المظهر الثالث بمجال الدراسة : ما العصر أو العصور الثقافية التي سأدرسها ، ومن هم الاشخاص الذين سأختارهم ، وما مقاييس اختيارهم ؟

وقد بدات بحل الصعوبة الثالثة ، فقررت ان آحصر دراستي في القرون التي ينعقد الاجماع على انها تشكل مراحل التأسيس والتأصيل ، وهي القرون الهجرية الثلاثة الاولى . واخترت الاشخاص أو الحركات التي ينعقد كذلك الاجماع على أنها هي التي أسست وأصلت سواء بفكرها او عملها . ثم تجاوزت الصعوبة الثانية بفعل اصراري على تجنب الفرضيات القبلية ، وانطلقت من الوقائع والافكار كما هي ، وهو موقف اكد حدسي الأول من أن جدلية الرفض والقبول هي الظاهرة الاكثر طبيعية وواقعية في الثقافة ، وفي الحياة الاجتماعية السياسية بعامة . ففي كل مجتمع نظام يمثل قيما ومصالح معينة لجماعات معينة ، من جهة ، ونواة لتصور نظام آخر يمثل قيما ومصالح مناقضة لجماعات أخرى مقابلة ، من جهة ثانية . وليس تطور المجتمع الا الشكل الاكثر تعقيداً للصراع أو للتفاعل بين هذه الجماعات . ولم تعد الصعوبة الاولى من هذه الشرفة ، صعوبة بالمعنى الحصري للكلمة ، وانما اصبحت تحديا يغري بالبحث ويدفع اليه .

لكن ، منذ ان بدات البحث ، واجهتني صعوبات من نوع آخر . منها اولا أنني لم اجد دراسات كافية في هذه المنحى أستضيء بها ، وأفيد منها. صحيح ان في المكتبة العربية دراسات حول مفهومات القديم والمحدث في الشعر ، والصراع فيما بينها . لكنها ، في معظمها ، تأخذ الظاهرة بذاتها ،

معزولة عن غيرها من بقية الظواهر ، أي عن الكل الحضاري . وهي ترصد مظاهر الصراع ، لكنها لا تكشف عن اسبابه العميقة ، ولا عن دلالته الحضارية . وهي بالاضافة الى ذلك تنطلق من الاقرار الضمني او العلني ، بأن القديم هو الأصل الكامل الثابت ، وبأن المحدث مقصر عنه ، لا يمكن ان يرتفع الى مستواه . وهي في هذا متابعة امينة للدراسات النقدية القديمة .

ومن هذه الصعوبات ، ثانيا ، ان القرن الهجري الاول والربع الاول من القرن الثاني يشكلان مرحلة حاسمة في صراع القوى والافكار ، على جميع المستويات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والادبية ، والدينية ــ الفكرية . غير اننا لا نجد المصادر التي تسجل هذا الصراع في حينه ، وما نجده منها ، متأخر ، ومكتوب ، على الاغلب ، بروح مذهبية دينية وسياسية عدا انه سماعي . وهكذا تنعدم المصادر ، أو تتضارب وتتناقض في حال وجودها فينفي بعضها بعضا ، واحيانا لا تقول الا شيئا يسيراً عن شخص او فئة في الواجهة الأساسية من حركة الصراع ، وكثيرا ما يكون هذا الشيء اليسير نفسه كاذبا ، بشكل قاطع . اضرب لذلك مثلا هو ما كتب حول ما دعي بالفرق الغالية ، فان المخطوطات التي أتيح لي ان اطلع عليها والتي كتبها اشخاص من هذه الفرق ذاتها ، تناقض ، جوهريا ، ما ينسب اليها من افكار ومعتقدات في الكتب المطبوعة المشهورة . ولا يقتصر الأمر في هذا الصدد على المرويات السياسية والدينية الفكرية ــ وانما يشمل ايضا كثيرا من المرويات الشعرية والنقدية ذاتها .

وقد تجمعت هذه المشكلات كلها واتخذت في المرحلة المعاصرة شكل صعوبة مباشرة وأكثر تعقيدا من سابقاتها تلازم كل بحث يتناول تلك المراحل التاسيسية الاولى من الثقافة العربية . فهذا التناول يختزن ، بسبب المعتقدات المتباينة ، الدينية على الأخص ، وما تستتبعه من الخلافات السياسية والاجتماعية ، امكانا قويا لاثارة اشكالات تخلق حوله جوا يشوش عليه موضوعيته وعلميته . واذا كان هذا الامكان واردا بالنسبة الى كل بحث يتبنى رأيا يقول به طرف من الأطراف التي تمثل حركة الصراع السياسي ــ الفكري في تلك المراحل ، فبالاحرى أن يكون أكثر ورودا بالنسبة الى بحث

يتناول آراء الاطراف جميعا في موقف جذري ، يحلل ويعيد النظر ، ويحاول ان يقدم فهما جديدا ، ويكشف عن دلالات ومعان جديدة ، تغير الصورة الراهنة السائدة عن الثقافة العربية .

ازاء هذه الصعوبات التي لا تتصل بالناحية التقنية وحدها ، وانما تمتزج ايضا بالحرج الديني ـ السياسي ، بل تمتزج بنوع من الحرج القومي ، وجدتني احرص الحرص كله على تبني منهجية تعكس اقصى ما يمكن من الدقة والامانة والموضوعية . وتحقيقا لذلك رايت أن اتخذ الخطوات التالية :

١ ـ تجنبت الاعتماد على الاخبار التي تكمن وراءها دوافع تتحيز لشخص او اتجاه أو فريق ضد آخر ، فأهملت منها تلك التي لا اجماع عليها وبخاصة ما اتصل منها بالدين والسياسة .

٢ ـ ولم انظر ، ثانيا الى الدين من زاوية المذاهب ، وانما نظرت اليه من زاوية التروبولوجية ، في تأثيره على نظر الانسان العربي وعمله ، وفي تأثيرهما كذلك عليه .

٣ ـ تجنبت الخوض في ماهية المفاهيم او المعاني ، كتحديد معنى الاتباع او الابداع او القديم او المحدث او الأصل أو الاصالة ، لان مثل هذا الخوض لا بد من أن يستند أوليا الى رأي مسبق ولهذا عرضت لهذه المفاهيم كما نشأت ونمت تاريخيا وتجريبيا ، وعرضت تجلياتها كما هي ، وكما افصحت عنها الاطراف المعنية .

٤ ـ آثرت ، استكمالا للموضوعية والدقة ، الا اعتمد في الآراء والاحكام التي أصل اليها ، الدراسات الاجنبية أو العربية التي بحث كتابها المشكلات التي بحثتها ، باستثناء واحد هو الاخذ بما فيها من الآراء التي تتوافق مع النصوص العربية الموثوقة التي لا خلاف فيها . وطبيعي أن ذلك لا يعود الى التقليل من اهمية هذه الدراسات ، وانما يعود الى انني لم أشأ

ان اقرأ التراث العربي عبر آراء الاشخاص الذين قرأوه، بل شئت أن اقرأه قراءة بادئة عبر نصوصه ذاتها .

٥ ـ ان في هذا اخيراً ما يفسر حرصي الكامل على أن اتسلح في بحثي التراث ، بالتراث ذاته . وهكذا جعلت النصوص التي تعتبر ، بالاجماع ، انها تشكل الأسس النظرية والعملية لهذا التراث ، هي ألتي تتكلم ، وحصرت دوري ، عامداً ، في عرضها وتوجيهها واستنطاقها . ومن هنا وضعت أمام القارىء اهم النصوص التأسيسية المتعلقة بالبحث ، وقد بدا ذلك ضروريا ، بشكل اخص ، لأن ثمة من يحاول ان يفسر هذه النصوص بمنظور يشدد على انها تختزن بذور التفكير الصحيح لكلّ عصر ، وانها لا تمثل جماع المعرفة الماضية وحسب، بل تختزن أيضا البذور الحقيقية لكلّ علم مقبل. ولأن هؤلاء يرون أن الذين ينظرون الى التراث من غير منظورهم، يتجنون عليه، عدا انهم لا يفهمونه ، ولا يعتمدون ألوثائق التي تسوغ لهم ما يذهبون أليه ، وانهم ينظرون اليه بأفكار مبيتة ترفض هذا التراث ، وانهم لا يبحثونه لكي يكتشفوا ما فيه من عظمة وغنى ، بل لكي يدللوا على أفكارهم المبيتة والتي تهدف اخيرا الى هدم التراث . وفي هذا ما أكد لي صحة حرصي على ايراد النصوص ، والاكثار منها حيث تقتضي الحال .

وفي هذا ما جعلني اطمئن الى انني عرضت لما تمكن تسميته بتاريخ ظواهري (فينومينولوجي) للثقافة العربية ، كما تكشف عنه الوقائع والافكار التي تجمع على صحتها ألاطراف التي وضعتها أو تبنتها . واشدد هنا على الظواهرية لأنني اقتصرت على دراسة الظواهر الثقافية بذاتها ، في معزل عن قاعدتها المادية . فقد عرضت لجدلية هذه الظواهر فيما بينها ، ولم اعرض للجدلية بينها من جهة ، وبين القاعدة المادية وعلاقات الانتاج من جهة ثانية . ويعود ذلك الى أنني لا اقصد أن أدرس نشوء الثقافة العربية وعواملها وآلية العلاقة بينها وبين القاعدة المادية ، وانما قصدت أن ادرس الثقافة كظاهرة قائمة بذاتها كما أشرت .

وتحقيقا لهذا كله رأيت أن اضع الدراسة في مستويين يتوازيان حينا

ويتداخلان حينا آخر . يشكل المستوى الاول المعطيات التي تقدمها الثوابت والمتحولات ، ويشكل المستوى الثاني الاحكام التي تسمح بها هذه المعطيات.
وفي القسم الاول من الدراسة اعرض لمظاهر الثبات والتحول منذ نشوء الاسلام حتى حوالى منتصف القرن الهجري الثاني ، وفي هذه المرحلة استقرت اصول الثبات او الاتباع ، واستقرت كذلك أصول التحول او الابداع . وقد كشفت عنها ، كما تجلت لي ، بدءا من العلاقة التي تأسست في أوائل الدعوة الاسلامية بين الدين والشعر ، ومن العلاقة التي تأسست بين الخلافة الاولى والسياسة ، من جهة ، وبينها وبين الثقافة بعامة من جهة ثانية . وتتبعت من ثم تجليات الثابت في العصبية والسياسة ، وفي الشعر واللغة ، وفي السنة والفقه ، وتتبعت تجليات التحول ، بالمقابل ، في الحركات الثورية ، وفي الحركات الفكرية ، وفي الشعر وبخاصة ما اتصل منه بجمالية المدينة ، والصعلكة الاقتصادية ــ السياسية ، وبداية المنحى الايديولوجي في الشعر ونشوء مفهوم جديد للحب ، مثلت عليه بتجربة جميل بثينة .

وخصصت القسم الثاني لدراسة الجدل والتنظير او حركة تأصيل الاصول ، فيما يتعلق بالثبات والتحول معا ، فعرضت لمظاهر تاصيل الثبات وتجلياته في مفهومات القديم والسنة والاجماع والأمة والبدعة ، وفي تنظير الاصول الدينية ــ السياسية الذي مثلت عليه بالامام الشافعي ، وتنظير الاصول اللغوية الشعرية الذي مثلت عليه بالجاحظ .

وعرضت بالمقابل ، لمظاهر تأصيل التحول وتجلياته في الحركات الثورية ، وفي المنهج التجريبي وأبطال النبوة ، وفي أولية العقل على النقل، كما عبر عنها الاعتزال ، وفي أولية الحقيقة على الشريعة والباطن على الظاهر ، كما عبرت عنها نظرية الامامة والتجربة الصوفية . وعرضت اخيرا لجدلية القديم ــ المحدث في الشعر ، كما تركزت حول تجربة ابي نواس بخاصة وحول تجربة أبي تمام بشكل أخص .

IV

انتقل الآن الى الاجابة عن السؤال الثالث المتعلق بالنتيجــة التي استخلصها من هذه الرسالة . واعترف ان هذه الاجابـة ليست بالأمــر السهل ، ذلك انها لا تتصل بالماضي وحسب وأنما تتصل كذلك بالحاضر والمستقبل . مع ذلك يخيل الي ان هذه النتيجة مزدوجة : وصفية تتمثل في الكشف عن بنية الذهن العربي ، ونقدية او تقويمية تتمثل في الكشف عن احتمالات التغير او التقدم في الحياة العربية وامكاناته . وتترابط هنا الجوانب التقويمية والوصفية كما يترابط علاج الحالة بتشخيصهــا . لا نستطيع ، بتعبير آخر ، ان نستشف احتمالات المصير لشعب ما ، دون ان نفهم الأصول الثقافية لنشأته ، ولا نقدر ان نتنوّر صورة المستقبل ، الا اذا كنا محيطين بصورة الماضي .

ويكشف لنا الجانب الوصفي عن مسيرة الصراع بين منحي الثبــات ومنحى التحول ، وعن الخصائص التي سادتالحياة العربية بسببانتصار منحى الثبات وسيادته. فمنذ الخلافة الأولى حدث انشقاق داخل الجماعة الاسلامية كان في اساسه سياسيا يدور حول من يخلف النبي ، ثم اصبـح دينيا ، اذ اخذ كل فريق يستند الى الدين ، لكي يسوغ موقفه من جهة ، ولكي يدعم احقيته من جهة ثانية . وهكــذا صار الديــن ، في الممــارسة السياسية ، سلاحا يحاول كل فريق أن يستأثر بفهمه الصحيح ، اي ان يجعل منه سلاحه الخاص . وبدءاً من ذلك صارت ايديولوجية الفئة التي غلبت ، وسيطرت على النظام ، تقوم على تفسيرها الخاص للدين ، المتأثر الى حد كبير بمصالحها الاقتصادية وانتماءاتها السياسية والاجتماعيــة ، وصارت ايديولوجية الفئة المغلوبة تقوم هي أيضا على تفسيرها الخاص بها.

وادت ظروف الصراع ، لسبب أو آخر ، الى أن يظل منحي التحول مغلوبا . وهكذا لم يدخل التحول في بنية المجتمع العربي بحيث يغير ويطور، بل على العكس اعتبرته الفئات السائدة خروجا واعطته اسما يقصد منــه التحقير والذم هو البدعة ، وسمت اصحابـه اهل الابتــداع والأهــواء ،

وحاربت البارزين بينهم بالتشهير والقمع ، وبالسجن والقتل ، وقضت اخيراً على كل اتجاه مبدع . وكان ذلك ايذاناً بانطفاء التوهج الجدلي داخل المجتمع ، وسيطرة الواحدية الاتباعية ، أي انه كان بداية الانحلال من داخل مما كان مقدمة طبيعية للانحطاط .

اما عن الخصائص التي نتجت عن هذه المسيرة ، وسادت الحياة العربية ووجهتها ، فيمكن رد اكثرها اهمية الى اربع :

١ ــ الخاصية الأولى ، على الصعيد الوجودي ، هي ما اسميه باللاهوتانية ، واعني بها النزعة التي تغالي في الفصل بين الانسان والله ، وتجعل من التصور الديني لله الأصل والمحور والغاية . فالذهن العربي ذهن الفردنة التجريدية والغيبية المطلقة .

غير أن البعد الدنيوي للاهوتانية انعكس على الحياة الاجتماعية والسياسية مما ادى الى تشيئها في الأمة أو الجماعة أو النظام . ومن هنا صارت الأمة اسقاطاً لاهوتانياً ، أي انها تحولت هي أيضاً الى تجريد غيبي. واذا كانت اللاهوتانية شكلاً من وجود الانسان في غير ذاته ، فان الايمان بالأمة انها كائن تجريدي هو ايضاً شكل من وجود الانسان في غير ذاته . أن يكون الانسان موجوداً في غير ذاته ، يعني انه موجود في آلة ، ويقول الفارابي في هذا الصدد : « كل موجود في ذاته فذاته له، وكل موجود في آلة فذاته لغيره » . ومن هنا يعيش الفرد العربي غريباً عن ذاته ، بدئياً ، لأنه موجود من البدء ــ دينياً في الله ، ودنيوياً في الدين والأمة والدولة والأسرة. فكأنه لا ينتمي الى الانسان ، بما هو انسان ، بقدر ما ينتمي الى الدين أو الأمة او الدولة . وفي هذا ما يقدم عنصراً اساسياً لتفسير الظاهرة السائدة اليوم في المجتمع العربي : من جهة ، بنية قمعية يسوغها النظام القائم باللاهوتانية واسقاطها الاجتماعي ، ومن جهة ثانية ، رفضية ترمز الى أن العربي لا يشعر أنه موجود في ذاته ، الا لحظة يتحرر من اللاهوتانية ومن تشيئها الاجتماعي ــ السياسي . بل لعلنا نجد في ذلك أساساً لتفسير سيادة مستويين من الثقافة في المجتمع العربي : ثقافة تمجيد النظام

الراهن الموروث ، وثقافة التناسل والاكل . والعربي في الحالتين ، محصور في المستوى الآلي ـ الحيواني للحياة الانسانية، ولا يقدر ان يمارس جوهره الانساني : حرية الابداع ، سواء في الفن ، او الفلسفة ، او العمل .

٢ ـ والخاصية الثانية على الصعيد الحياتي ـ النفسي، هي الماضوية واعني بها التعلق بالمعلوم ورفض المجهول ، بل الخوف منه . وفي هذا ما يفسر ايمان العربي بأن الانسان لا يقدر أن يتكيف الا مع الأشياء والأفكار التي يستطيع خياله أن يجاريها ويقبل بها،اما تلك التي يعجز عن تفسيرها، فانه يرفضها ولا يواجهها . وهكذا حين كان العربي يواجه شيئا من خارج تراثه ، يحاول أولا أن يفهمه بالمقارنة معه ، أي مع ما يفهمه ، وحين لا يكون ثمة مجال للمقارنة ، فقد كان هذا الشيء يبدو له مشوشا ومخيفا وخطرا . المهم بالنسبة اليه هو الواضح ، هو ما يفهمه ويسمح له بالتوجه في الطبيعة والثقافة ، في الحياة والمجتمع . ومن هنا اخذ العربي ينطلق بدئيا ، في سلوكه وتفكيره ، من اليقين بأنه ناقص وظيفيا اذا لم تكن له نماذج ثقافية ـ اي انه يفقد حس التوجه والحركة ويفقد السيطرة على ذاته ويتحول الى سديم . بل يشعر أن وجوده يتوقف على استمرار الرموز الماضوية ومنظوماتها . وهو يسلك ازاء من يهددها ، شكا او رفضا، مسلكا عنفيا . وفي تاريخ الفكر العربي ما يكشف عن هذا المسلك ، مما يعرفه الجميع .

هكذا يستخدم العربي موروثه لكي يفهم كل شيء ، وما لا يضيئه هذا الموروث لا يكون جديرا بأن يعطى اية قيمة . كأنه يشعر ان المجهول يهدد طاقته على الفهم ، ويهدد موروثه الذي يرى فيه الكمال والعصمة . فما يتجاوز حدود معرفته المكتسبة ، وبخاصة الدينية يجعله في قلق وحيرة ، ويؤدي ، كما يعتقد ، الى ضلاله . وبهذا المعنى نفهم دلالة الموقف من البدعة ، في الماضي . وندرك ، في المرحلة الحاضرة ، الدلالة في صراع الافكار داخل المجتمع العربي بدءا مما سمي بعصر النهضة حتى اليوم . فهو يكاد أن يكون استعادة للصراع الماضي بين قيم الثبات الماضوية ،

وقيم التحول المستقبلية ، حتى ليبدو غالبا انه يجري بالكيفيـة الماضيـة ذاتها ، وبوسائلها ، القمعية والانعتاقية ، ذاتها تقريبا .

٣ ـ والخاصية الثالثة ، على صعيد التعبير واللغة ، هي الفصل بين المعنى والكلام ، وآعتبار المعنى سابقا عليه وليس الكـلام الا صورة لـه أو رسما تزيينيا . وهذا ما تضيئه آلتجربة التاريخية ذآتها . فالعربي يفضل الخطابة على الكتابة ، ذلك أن الخطابة اقرب الى محاكاة النطق الالهي او الوحي ، أي المعنى من الكتابة . فالكتابة ليست آلا النطق وقد سقـط في الزمان . انها ظل شاحب للنطق . وهي لا تمثل من الوجود آلا ظله . انهـا بتعبير آخر ، قناع النطق ، أي انها لا تمثل ، لحظة حضورها الكامل ، الا الغياب الكامل .

ثم انه في كل تطور حضاري يتطابـق الشكل والوظيفـة ، بحيث ان تغير الوظيفة ، يستتبع تغير الشكل . لكن مع أن وظيفة الشعر في المجتمع العربي تغيرت في الاسلام عما كانت عليه في الجاهلية ، فان شكله لم يتغير . وهذا مما أكد الانفصال بين الكلام وآلمعنى ، أو آلشكل والمحتوى وأدى الى جعل التعبير الشعري نوعا من آلمطابقة بين الكـلام والمعنـى آلقديـم ، اي الموجود قبليا . هذا المعنى هو الحق ، اي هو الاسلام وقيمه . وفي هذا ما يكشف من جهة ، عن الأسباب آلتي جعلت العربي ينظر الى جاهلية اللغـة والشعر ، من منظور ديني . ذلك أن اعجاز القرآن يقوم ، في بعض جوانبه الأولى ، على الاعجاز الجاهلي ، وحين تحدى القرآن الشعر الجاهلي تحداه من حيث انه المثال الكامل للبيان والفصاحة ، ومن هنـا اكتسبت اللغـة العربية الجاهلية والشعر الجاهلي بعدآ دينيا ، وأصبح العربي يصـدر في نظرته الى ماضيه الثقافي الجاهلي عن شعور ديني . وفي هذا ، من جهـة ثانية ، ما يكشف عن معنى المطابقة مع القديم . فالقديم أصل كامل ، وعلى ما يجيء بعده أن يصدر عنه ويتكيف معه . والمطابقـة أخلاقية ولغويـة : الاخلاقية هي أن يتطابـق سلوك الخلف مـع النموذج آلأصلـي السلفـي للسلوك . وآللغوية هي أن يتطابق تعبير الفرد مع النموذج البيانـي الأصلي للتعبير . وتنطلق المطابقة مع الحق من آلايمان بأن الحق ثابت لا يتغير وأن على الانسان أن يتكيف معه ، وبأن الحـق واضـح لذلـك يجب أن يكون

التعبير عنه واضحا ، وان الحق عقلي منطقي ، لا عاطفي انفعالي ولذلك يجب استبعاد التخيل ، فالتخيل درجة متوسطة بين الحس والعقل ، لا يوصل الى معرفة يقينة ، بل على العكس يوهم ويضل ، وبأن المجاز أخيراً يجب أن يستبعد ، فالكلمات هي لما وضعت له اصلا ولا يجوز أن يحيد بها التعبير عن معناها الأصلي ، واستبعاد المجاز هو المقابل اللغوي البياني لاستبعاد التأويل ، على الصعيد الفلسفي – الديني .

وهكذا يكون الشعر العربي القديم ، بالنسبة الى الحديث ، في مقام الاجمال ، كما أن القرآن مثلا ، بالنسبة الى الفكر الديني في مقام الاجمال – وما يأتي بعده في مقام التفصيل. فالتفصيل هو لسان الاجمال،وترجمانه وشرحه ومرآته . والمفصل ، اذن ، ليس ابتكاراً وانما هو شرح للمجمل ومظهر له . وهذا يعني أن الأقدم هو بالضرورة الأفضل ، وأن الأسبق هو الاعلم من كل لاحق . فالنور العربي وأحد أوله النبوة ، دينيا ، والشعر الجاهلي أوله ، شعريا . والأفضلية تتدرج تبعا لتدرج القرب من الأولية. وليست الحياة اليومية الا تمرسا بمحاكاة الأول . وهذا يعني أن الشعر ، شأن الدين ، يحدد بنشأته الأصلية الكاملة . فكما أن الدين تدين أي تكرار طقسي ، فان الشعر كذلك هو نوع من التمرس بفهم الماضي واستعادته في تكرار طقسي .

غير أن تحديد الشعر بالماضي وحده يعني أمرين متلازمين : الأول نفي امكان تحديده بالحاضر فبالأحرى نفي هذا التحديد بالمستقبل . والثاني نفي الجدوى من كتابة الشعر ألا اذا كان استعادة للماضي . وهذا مما يؤدي في الحالين الى الغاء الشعر .

٤ – والخاصية الرابعة ، على صعيد التطور الحضاري ، هي التناقض مع الحداثة . ففي القديم ، بالنسبة الى العربي ، طاقة لكي يكون مصدراً لمفاهيمه الخاصة والعامة ، لا فيما يتصل بشخصه وحده ، بل فيما يتصل أيضا بالعالم وعلاقاته مع العالم . القديم بتعبير آخر ، طاقة تنبعث

منها وظائف ثقافية ، ومن هذه الوظائف تتولد وظائف اخرى اجتماعية ونفسية . وهذا يعني أن شخصية العربي شأن ثقافته تتمحور حول الماضي . ولعل في هذا ما يكشف ، من جهة ، عن التناقض في موقفه من الحداثة الغربية : فهو يأخذ المنجزات الحضارية الحديثة ، لكنه يرفض المبدا العقلي الذي ابدعها . والحداثة الحقيقية هي في الابداع لا في المنجزات بذاتها . فهو أذن يرفض الحداثة الحقيقية : أي يرفض الشك، والتجريب، وحرية البحث المطلقة والمغامرة في اكتشاف المجهول وقبوله .

لكن هذه الخصائص لا تقدم ، كما اشرت ، صورة عن بنية الذهن العربي ككل ، وانما هي خصائص الذهنية التي سادت الحياة العربية ووجهتها ، ولنقل انها ذهنية الفئات التي كانت في موقع السلطة، لا ذهنية المجتمع العربي بكامله . بل على العكس كانت في هذا المجتمع نواة لذهنية مقابلة ، تحاول ان تفجر المجتمع ، اطرأ ومفاهيم ، في اتجاه التحول .

وكانت الفئات التي تمثل المنحى الأول ، أي منحى الثبات تفكر وتسلك ، في صراعها ، بنظرة من يواجه عصرا مقبلا ويشعر انه لن يكون له مكان فيه ، فيزداد لذلك ، تمسكا بالقديم ومحاربة للجديد . بينما كانت الفئات التي تمثل المنحى الثاني ، أي منحى التحول تفكر وتسلك بنظرة من لا مكان له في العالم الراهن ولهذا كانت مأخوذة بابتكار العالم الجديد الذي يلائمها ويعبر عنها . وهكذا خلقت مفاهيم جديدة للصلة بين الله والانسان وبين الانسان والانسان . واعطت للدين والسياسة والحياة ابعاداً جديدة. فلم تكن مثلا فكرة الاتحاد بالله او وحدة الوجود ، في التجربة الصوفية ، الا نفيا لفكرة التعالي التجريدية في الرؤيا الكلامية الاتباعية ، وعودة الى العلاقة الجدلية بين المرئي واللامرئي ، أو بين المعنى والصورة أو بين الانسان والطبيعة ، والى الوحدة البدئية بينهما . ولم تكن كذلك فكرة النبوة المستمرة الا تعبيراً عن وحدة الزمان والأبدية . كانت ، بتعبير آخر ، صيغة لتقديم نموذج لبطل يستمر ويتجدد مع التاريخ ، نموذج انسان يكافح مستبقا عصره ، يستشرف المستقبل ، ويعجل في سير التاريخ .

واذا أضفنا الى هذه الأفكار النزعات العلمية والاشتراكية ،والنزعات التي نفت النبوة والدين واقامت العقل ، بديلا ــ ونفت العروبوية العنصرية واحلت محلها الاسلاموية الاخائية ، واضفنا كذلك مفهوم التأويل واولية العقل على النقل ، والحقيقة على الشريعة وحركات التثوير في مجال اللغة الشعرية ، يرتسم تخطيط تقريبي لما كان يطمح اليه المنحي الثاني ، وهو ما سميته بالتحول .

V

اذا صحت هذه المقدمات الوصفية لبنية الذهن العربي فان الجانب التقويمي من النتيجة التي استخلصها ، يمكن أن اصوغه كما يلي : بما أن الثقافة العربية ، بشكلها الموروث السائد ، ذات مبنى ديني ، أعني انها ثقافة اتباعية ، لا تؤكد الاتباع وحسب ، وانما ترفض الابداع وتدينه، فان هذه الثقافة تحول ، بهذا الشكل الموروث السائد ، دون اي تقدم حقيقي . لا يمكن ، بتعبير آخر ، كما يبدو لي ، أن تنهض الحياة العربية ويبدع الانسان العربي ، اذا لم تتهدم البنية التقليدية للذهن العربي ــ وتتغير كيفية النظر والفهم التي وجهت الذهن العربي ، وما تزال توجهه .

وهكذا تكمن النتيجة التي يمكن استخلاصها من الدراسة في طريقة كتابتها ، فهي مشروع لوصف الثقافة العربية كما هي ، في ثابتها ومتحولها، بغية فهمها كما هي ، من أجل تغييرها كما يجب أن يكون . وليس المقام هنا مقام تفصيل لكيفية التغيير ، أو للصورة المقبلة للأدب العربي والثقافة العربية بعامة ، فان هذا ينمو تجريبيا ، أي انه يتحول ضمن مجتمع هو نفسه يتحول .

غير ان كل تغير يفترض الانطلاق من الايمان بأن اصل الثقافة العربية ليس واحدا بل كثير ، وبأن هذا الأصل لا يحمل في ذاته حيوية التجاوز

المستمر ، ألا اذا تخلص من المبنى الديني ، بحيث يصبح الديـن تجربـة شخصية محضة ، وبأنه لا أولية للمعنى على الصورة أو للنطق على الكتابة، بل هناك جدلية وحدة فيما بينهما .

واذا كان التغير يفترض هدما للبنية القديمة التقليديـة ، فان هذا الهدم لا يجوز ان يكون بآلة من خارج التراث العربي ، وانما يجب أن يكون بآلة من داخله . ان هدم الأصل يجب أن يمارس بالأصل ذاته .

هذا الهدم اذن لا يعني الارتباط بماض غير الماضي العربي أو السقوط في تراث غير التراث العربي ، وأنما يعني تجاوزه بأدواته ذاتها . أن العروبة بتعبير آخر ، هي نفسها التي تمنع العربي اليوم من أن يكون كعربي الأمس فالماضي الذي يهدمه انما يعيد بناءه بالعروبة ذاتها .

وفي هذا الهدم يجب التوكيد على ان الحقيقة ليست في الذهن ، بل في التجربة . والتجربة الحقيقية الحية هي ما تؤدي عمليا الى تغيير العالم . وهكذا تكون النظرية الصحيحـة وعيـا بممارسة عمليـة تستهدف هـذا التغيـير .

ما تكون خصوصية العربي،اذن ــ وما يكون شكل ارتباطه بما نسميه التراث ؟ أن خصوصية العربي ليست ، كما يبدولي، فيما يميزه عن العالم وانما هي فيما يميزه لحظة يشارك ، بطاقاته كلها ، في صنع العالم . أمـا من ناحيـة الارتباط بالتراث ، فيجب أن يكون مع التحول : مع عنـاصره الاولى وآفاقه . لكن هذه العناصر لا قيمة لها من حيث أنها ماض ، وانما قيمتها في كونها تختزن طاقة على اضاءة المستقبل ، اي في مدى قدرتها على أن تكون جزءا من المستقبل .

ان ارتباطنا بمعنى آخر ، هو بالتحرير الذي فشل ، بالوعد الذي لم يتحقق ، ولذلك يفترض هذا الارتباط وعيا أساسيـا بأن التحـول أو

تجاوز الماضي يجب أن يتم بشكل لا يتيح لهذا الماضي الثقافي أو السياسي أو الاجتماعي أن يدجنه أو يستخدمه ، ولهذا فان كل تجاوز ـ كل ابداع ، كل عمل خلاق مغير ، اما ان يكون جذريا شاملا ، واما أنه لا يكون .

ومن هنا يفترض هذا الارتباط وعيا اساسيا بأن التمحور حول الماضي انما هو موت آخر ، وأنه لا مجال للفكر العربي أو للانسان العربي ان يحيا حقا الا اذا تمحور ، على العكس ، حول المستقبل . آن الآفاق التي يفتحها الحاضر والمستقبل اغنى وأوسع بما لا يقاس من كل ما أورثه الماضي . فالتقدم الذي انجزه الانسان يوضح ان الحاضر يكشف من الحقائق ، ما لم يخطر للماضي اطلاقا ، فبالاحرى أن يكون المستقبل أكثر كشفا عن هذه الحقائق . ولم يكن شجر الأمس أو فضاؤه أجمل من شجر اليوم وفضائه ، ولم يكن شاعر الامس مخلوقا من طينة أكثر رهافة من الطينة التي يخلق منها شاعر اليوم . كذلك لم تستنفد الطبيعة في مخلوقات الماضي . أن هذا كله يؤكد ما تذهب اليه هذه الدراسة ، وهو وجوب تحرير العربي من كل سلفية ، ووجوب ازالة القدسية عن الماضي واعتباره جزءا من تجربة أو معرفة غير ملزمة اطلاقا ، والنظر الى الانسان ، تبعا لذلك ، على أن جوهره الانساني الحقيقي هو في كونه خلاقا مغيرا أكثر منه وارثا ومتابعا .

اريد ان أؤكد أخيرا على انني لا أزعم انني اقدم حلولا ، أو انني مصيب في كل ما ذهبت اليه . فما أقوم به ، في هذا البحث ، ليس الا بداية ، وهو شأن كل بداية لا بد من أن تشوبه عثرات واخطاء . ثم انني أعتقد ان من يثير من المشكلات دقيقها ومعقدها ، لا يعلم الوثوق بقدر ما يعلم الشك ، ولا يبشر بالطمأنينة بقدر ما يبشر بالقلق ، ولا يؤكد القناعة والقبول بقدر ما يؤكد التساؤل والبحث . ولعل ما يخفف من نواقص هذه الدراسة انها تطمح لاثارة البحث في المعنى الأخير للتراث العربي ، من منظور جديد ، وبحرية كاملة .

مقدمة

I

كان الاسلام تأسيسا لرؤيا جديدة ونظام جديد . فهو تحول بالقياس الى ما قبله ، غير أنه ثبات بالقياس الى ما بعده . غير أن للثقافة العربية نشأة مزدوجة : جاهلية واسلامية . وبما أن الاسلام (١) نهاية أو خاتمة الرؤيا العربية (والانسانية) للحياة والكون ، فقد فسرت البداية في ضوء الدين الاسلامي ، بحيث أن النهاية صارت هي نفسها البداية . فما يكون النهاية لا بد من أن يكون البداية أيضا، اذ هو نفي لكل ما سبقه مما يناقضه من جهة ، وتأسيس للاصول من جهة ثانية . الجاهلية تتقدم الاسلام ، ظاهريا ، لكن الاسلام يتقدمها جوهريا . ومن هنا لا نعرف الاسلام بالجاهلية ، وانما نعرف الجاهلية بالاسلام . فالاسلام هو الأصل الذي يعرف به ، وفي ضوئه ، كل شيء كان قبله ، وكل شيء يجيء بدءا منه . واذا كان الأصل هو الثابت القديم ، وما يجيء هو المتحول المحدث ، فان القضية الاساسية فيدراسة الثقافة العربية ، وفي التراث العربيبعامة، هي في فهم طبيعة العلاقة بين رؤيا الثبات ورؤيا التحول ، أو طبيعة الصراع بين أهل الاتباع وأهل الابتداع . وقد اتخذ هذا الصراع مظهرين :

---

(١) راجع الهامش في مكان آخر ، فقد آثرت أن افرد للهوامش صفحات مستقلة في آخر الكتاب ، وفقا لتسلسل الفصول (المؤلف) .

دينيا ـ سياسيا يدور حول الخلافة أو الامامة ، ودينيا ـ عقليا يدور حول طبيعة العلاقة بين الدين والعقل ، اي الدين والحياة . وبرز في هذا الصراع منذ غياب الرسول ، اتجاهان : الاول يجد في القرشية العربية ، والسنّة ، والصحابة اساسه ومنطلقه . والثاني يجد أساسه ومنطلقه في الاسلام بذاته ، وفي الانسان المسلم بما هو انسان . وارتكز أصحاب الاتجاه الاول على نظرة تقول بطاعة الامام ولزوم الجماعة والاكثر ، بينما ارتكز أصحاب الاتجاه الثاني على نظرة تقول بمراقبة الامام ولزوم الحق والعدل والخروج على الامام اذا جار وعدل عنهما . وكان يقابل هذا الانقسام في المعاني انقسام اقتصادي ـ اجتماعي : من جهة ، أشراف هم الطبقة القرشية وحلفاؤها ، ومن جهة ثانية ، « غوغاء » و « عبيد » و « نزاع قبائل » و « سودان » . وكانت السيادة ، طوال القرون الهجرية الثلاثة الاولى ، للطبقة القرشية وحلفائها . ولهذا كانت السيادة لثقافتها ، ولمنظورها الديني بخاصة ، طوال هذه القرون .

II

اذا كان الدين خاتمة المعرفة ونهاية الكمال ، فذلك يعني أنه لا يمكن أن ينشأ في المستقبل ما لا يكون متضمنا فيه . فالوحي تأسيس للزمن وللتاريخ في آن ، او هو بداية الزمن والتاريخ . وهو لذلك ليس زمنا ماضيا ، بل هو الزمان كله : الأمس والآن والغد . والآن والغد لا يكشفان عما يتجاوز الوحي ، بل أنهما ، على العكس ، يشهدان له . الآن لحظة تذكير وكذلك الغد . فليس المستقبل بُعد اكتشاف ، بل بعد حفظ ، واستعادة، وليس عامل تغيير بل عامل تدبير .

الوحي ، من حيث انه تأسيس وبدء مطلقان ، يتجاوز الأزمنة : الماضي ، الحاضر ، المستقبل . فهو الماضي من حيث انه الاول ، وهو الحاضر من حيث انه المستمر ، وهو المستقبل من حيث انه الآخر المطلق . الوحي ـ الماضي هو نفسه الوحي ـ الحاضر ، وهو نفسه الوحي ـ المستقبل .

ولهذا لا قيمة للزمن التاريخي الا من حيث صدوره عنزمن الوحي. فالوحي حاضر اليوم ، وغداً ، حضوره يوم نزوله . وسيظل حاضرا الى نهاية العالم حضوره يوم هبوطه . وبما أن الوحي دعوة للممارسة فان زمن الوحي هو الحاضر : فالوحي هو ابدا الحاضر الذي يحتضن المستقبل والماضي . والحاضر هنا هو الماضي استمرارا ، وهو المستقبل امكانا . الوحي اذن هو الحاضر ـ الأبد . وعلى هذا يجب التمييز بين زمنين : زمن الوحي ، والزمن التاريخي ، زمن الأحداث والمظاهر ، اي الزمن العابر . ثمة ، بمعنى آخر ، جوهر دائم وراء العابر الزائل وابدية هي ابدية الحضور . لا يعود ثمة مكان للهجس بالمستقبل ، لانه ليس الا حاضرا آتيا . فان تمارس مضمون الوحي ، ان تعيش حضور الوحي ، ذلك هو المستقبل . الزمن ـ الوحي يناقض الزمن اليوناني ـ كرونوس . كرونوس يخلق كل شيء ويميت كل ما يخلقه ، اما الزمن ـ الوحي فهو خارج هذه الحركة من الولادة والموت ، حركة التغير والصيرورة . الزمن ـ الوحي يبقى هو هو ، من الأزل الى الأبد . الوحي ، بتعبير آخر ، لا يعرف بالزمان ، بل الزمان هو الذي يعرف به . الوحي ، بتعبير أفضل ، هو قوة الزمان وليس الزمان هو قوة الوحي . وهذا يعني ان الفكرة الدينية أعلى من الزمان ، أي من التاريخ . التطور التاريخي عابر هامشي ولا قيمة له بذاته . القيمةهي للوحي ـ الفكرة التي تتجاوز التاريخ وتطوراته . ومن هنا نفهم القول بأن الاسلام لا يهرم ، لا يصير ماضيا وانما هو حضور مطلق، وهو اذن صالح لكل زمان ومكان. وليست دراسة الماضي الا دراسة للحاضر ، أو شكل سام من اشكال الحضور . واذا شئنا ان نحدد علاقة الوحي بالتاريخ فليس ثمة علاقة ، وانما هناك فرصة للتاريخ لكي يتشبه بالوحي . التاريخ فرصة الانسانلكي يعلو الى الوحي أو يهبط الى الشقاء . لن يكون للتاريخ اذن معنى حقيقي ، الا اذا اندرج في الوحي ، ذلك أن الحاضر لا يكون حاضراً الا اذا كان صورة الابدية ، فهو ليس حاضراً بذاته ولذاته ، وانما هو حاضر بالوحي ـ الأزل والأبد .

هذا يعني ان للزمان معنيين : الاول هو السقوط أو البعد عن الأصل. الزمان هنا يعزل وينفي . وعلى الانسان اذن ان يحاربه ، فيعزله وينفيه . ويفعل ذلك بأن يبقي الاصل حاضرا ، اي بأن يستعيده ويكرره .

والمعنى الثاني هو أن الزمان ليس انفتاحا أو مجالا للكشف عن علم « جديد » وأنما هو مناسبة لتذكر العلم المنبثق عن الأصل ، والذي يعرف الكشف به ، ولا يعرف هو بالكشف . الزمان ، بعبارة ثانية ، لا ينطوي على اي تقدم يتجاوز الاصل او يلغيه . فهو لا يتجه الى اللانهاية ، بل يتجه الى نهاية هي البداية التي انطلق منها . والانسان لا يكتشف شيئا ، بل يتعلم الكشف الالهي . ومن تعلم يستعيد او يكتسب علما سابقا عليه . وهو علم كامل ومعصوم .

ليس الزمان ، في هذا المنظور ، شكلا اولانيا لحدس الانسان ، أو بعدا تكوينيا من ابعاد الشيء ، وانما هو شيء مخلوق كأي شيء آخر . وهو ، اذن ، نقص كأي مخلوق ، بل هو مناقض للكمال ، وكل ما فيه أو ما يتصل به نقص . فالكمال هو في الابدية ، لا في الزمان . وبما أن الله قادر أن يعيد خلق الكون في اية لحظة يشاء ، فان الزمن ليس ديمومة ، وانما هو آنات متقطعة ، أو مجموعة من اللحظات (٢) . ويكشف الزمان للانسان أمر الله : كن . فهو اذن ليس الا واسطة لهذا الكشف . فالزمن هو الحين أو اللحظة او الآن وهذه كلها تمر كلمح البصر ، حتمية ومفاجئة . وهي بمثابة تنبيه او اشارة بذكران الانسان بسلطان الخالق .

الزمان قياس الحركة ، والحركة لا تتم الا في مكان . فاذا كان الزمان محلا ورمزا للنقص ، فان المكان هو كذلك محل ورمز للنقص . واذا كان الزمان مجموعة من اللحظات فان المكان هو كذلك مجموعة من النقاط . انه كالزمان واسطة لتذكير الانسان آن الدنيا فانية ، وانها ليست الا جسرا هشا يعبر عليه الى السماء ، حيث الوجود الالهي المطلق .

واذا كان الزمان لحظة والمكان نقطة ينتفي مفهوم السببية . ومعنى ذلك ان الله هو وحده الفاعل ، وأن الانسان ليس الا محلا لهذا الفعل وشاهدا ، اي أنه ليس الا كاسبا . ومن هنا ليس الامكان هو ايضا تابعا لارادة الانسان ، وانما لارادة الله وحده . والانسان اذن لا يشارك في الكشف عن اي مجهول ممكن ، وانما يتلقاه او يكسبه بارادة الله وفعله .

الزمن اذن ، زمن نبوي . وفي الزمن النبوي يتحول المستقبل الى ماض . فالنبي لا يسير نحو المستقبل ، وانما يتذكر المستقبل . ولهذا يفعل الزمن النبوي في الانسان بحيث يبدو له الماضي مستقبلا ، والمستقبل ماضيا . انه يعيد الانسان الى الماضي ، فيما يضع الماضي في المستقبل . وهكذا يكون المستقبل شكلا من اشكال الماضي .

والانسان اذن يتحرك ويفكر في زمن سابق على زمنه الشخصي وعلى تجربته . وليس الحاضر ، اي الزمن الواقعي ، الا مناسبة عابرة للتذكير بالابدية . ومن هنا تكون علاقة الانسان بالماضي او القديم نوعا من العلاقة الايروسية او الجنسية . ولكن الماضي يجب ان يظل في عذرية كاملة . واذا كان الحاضر ابتعاداً عن العذرية ، فان امامه مجالا لكي يقترب منها ، وذلك حين يقبل اجوبة الماضي عن الاسئلة التي يطرحها . اي حين يكون الحاضر صورة ثانية للماضي . ان الزمن هو ما يسلب الانسان ذاته وحياته . انه انهيار دائم . وكل شيء فيه يتفسخ ويندثر . انه المكان الذي يفرغه الله باستمرار . والشيء الوحيد الذي يضفي عليه شيئا من القيمة او الدلالة هو انه انتظار للعودة الى الاصل ، وجسر يوصل اليه .

III

« الدنيا مزرعة الاخرة » يقول الغزالي ، « ولا يتم الدين الا بالدنيا » والملك والدين توأمان . فالدين أصل والسلطان حارس ، وما لا اصل له فمهدوم ، وما لا حارس له فضائع » (٣) : تكشف هذه الكلمة عن الصلة بين زمن الوحي وزمن التاريخ وعن معنى التاريخ بحسب الوحي ، ذلك انها تكشف عن الصلة العضوية بين الدين والامة والامام . المجتمع ، بحسب هذه الكلمة ، وحدة دينية ، اي انه لا يجد اساسه في الجنس او الارض ، بل في الوحي . والمجتمع القائم على الوحي هو ، جوهريا مجتمع تقليد . وهو ليس تقليديا بالنسبة الى الماضي وحسب ، اي من حيث انه يحفظ الوحي، بل بالنسبة الى المستقبل ايضا ، اي من حيث انه مجتمع يحيا في انتظار

النشور ليشهد للوحي في نهاية الازمنة امام « خاتم الرسل » . وهذا المجتمع الذي يجد أصله ومعاده في الوحي ، انما يرتبط بالثابت الباقي ، أي « وجه الله » ، لا بالمتغير الفاني ، فالتغير يعني له النقص . لهـذا يعيش خـارج الحركة التاريخية معلقا بين ماض هو الوحي ومستقبل هو النشور ، ومن هنا لا تعني له عبارات كالابداع واعادة النظر والحداثة الا خروجا علـى الأصل . فالجوهري ، بالنسبة اليه ، هو النظـر باستمرار الى الدين أو الوحي كأنه هبط اليوم ، وحفظه كما هو في أصله الى نهاية العالم . وينتج من ذلك ان اعرف الناس بالأصل هو الاقرب اليه . فالأوائل هم ، بالضرورة ، خير من الاواخر . ذلك ان المثل الاعلى لا يكمن في الزمن الذي يأتي ، بل في الزمن الذي مضى . وليس التقدم الا هذه العودة الدائمة إلى الماضي ــ الأصل .

من هنا كانت للمتقدم ، بصفة عامة ، أولية على المتأخر ، أو كان له على المتأخر « أمر زائد » كما يعبر التهانوي (٤) . فالمتأخر محتاج ذاتيا الى المتقدم وللمتقدم زيادة كمال على المتأخر . ومن الناحية المرتبية نصل أولا الى المتقدم ، انطلاقا من الأصل أو المبدأ . فالمتقدم يفوق المتأخر بالزمان والطبع والذات والشرف والرتبة .

في هذا المنظور يأخذ التغير معنى سلبيا ــ أي يصبح انحرافـا عن الثابت . القيم هنا ، الحضارة بعامة ، لا تتغير بحيث يجيء الحـاضر مغايرا للماضي ، ويجيء ما يكون مغايرا لما كان . ولا يصح قبول التغير الا شريطة ان لا يخل بالأصل ، أي أن يكون متوافقا مع الماضي ، وأن يوجهه روح الأصل ، وأن يحاكي ، بتعبير أدق نموذجا سابقا . والتغير هنا شكل من تفتح الثابت ونموه ، فهو تقليد ومتابعة وليس ابتكارا . وينتج عن ذلك ان رفض التغير يتضمن ازدراء للمحدث . فالمحدث يعارض القديم ــ الأصل ، وهو الى ذلك ، فاسد زائل . ينتج ، بالتالي ، أن الحضارة هي ، بالضرورة تكرار : تكرار ذاكرة وتكرار عادة . الذاكرة هنا أساس الزمن ، والعـادة أساس الذاكرة . الذاكرة تمثل المطلق ، أي السماء ، والعادة تمثل النسبي اي الارض . فخضوع العادة للذاكرة ، في نوع من التبعية والامحاء رمـز لخضوع الارض للسماء . وإذا كانت العادة هي الحـاضر الذي يمر ، فان

الذاكرة هي كيان الماضي ، وهي ما يجعل الحاضر يتحول الى ماض . والزمن في العادة والذاكرة ليس امتداداً ، وانما هو تقلص وانكماش .

IV

في تاسيس هذه المفاهيم يكمن جوهر الحركة الفكرية التي بدأها الشافعي ، وهي ما سمي بتأصيل الاصول . وكان عمر بن الخطاب قد صاغها صياغة أولية في رسالته الى ابي موسى الأشعري ، حيث قال : « الحق قديم ... اعرف الاشباه والامثال ، فقس الامور عند ذلك واعمد الى اقربها الى الله واشبهها بالحق » (٥) . ويعني هذا القول امرين : الاول هو ان مقياس الحكم فيما ينشأ في الحاضر موجود في الماضي ، والثاني هو ان العلاقة بين الحاضر والماضي يجب ان تكون علاقة فرع بأصل .

يمكن ان نضع قول الخليفة عمر في صيغة ثانية فنقول : « من يريد أن يعرف عليه اولا ان يؤمن » ، فهذه الصيغة تكشف عن قاعدة النظر ، بحسب الرؤيا الدينية الاسلامية . فالمعرفة تابعة للدين وهي منبثقة عنه . المعرفة ، بتعبير آخر ، تكون دينية أو تكون باطلة . وهذا ما يعبر عنه الشافعي بقوله: « كل متكلم من الكتاب والسنة فهو الحق ، وما سواهما هذيان » (٦) . ويعبر عنه ابن تيمية بقوله : « كل ما خالف الكتاب والسنة فهو باطل قطعا » (٧) . فالدين مصدر المعرفة الصحيحة ، وفيه تجد المعرفة مقياسها ومنهجها وغايتها . ليس الدين اذن أصلا لمعرفة الغيب وحسب ، وانما هو كذلك اصل لمعرفة العالم . انه « وضع الهي سائق لذوي العقول باختيارهم اياه الى الصلاح في الحال ، والفلاح في المآل . وهذا يشتمل العقائد والاعمال » (٨) . انه أساس شامل للنظر والعمل ، وهو ما يكشف عنه معناه اللغوي (٩) .

والدين قديم الهي . والقديم الالهي واحد ، لا يصح انقسامه ، اي لا

يصح ان يرفع منه شيء ويترك شيء . يجب ان يؤخذ بكليته وتمامه ووحدته. وكما انه لا يطرح من الواحد شيء ، كذلك لا يضاف اليه شيء . ومن هنا كان الواحد تكراراً . انه نفسه ، ازلا وابدا ، لانه الشيء الذي انتفى عنه الانقسام . والواحد اذن ، هو ما لا ملجأ ولاملاذ بسواه . انه المتحد في ذاته ، المنزه عن الانقسام والتجزؤ ، الذي لا يشبه شيئا ولا يشبهه شيء (١٠) .

والقديم ليس الاصل الاول وحسب ، وانما هو الآخر ايضا . ذلك انه الموجود، الباقي بعد فناء العالم . فما يُبتدأ تبعا لذلك هو ما يُعاد ـ اي ان المبتدأ في الدنيا هو المعاد في الآخرة ، كما يعبر الأشعري (١١) ، وهو ، بالتالي ، المعاد في الدنيا . فالدين هو الصورة الكاملة للتعبير عن الأصل في كماله ، وعدم اعادته يتضمن نفيا لهذا الاصل ، أو على الاقل ، شكا فيه . ولا يفيد شيء مع نفي الاصل أو الشك فيه . ومعنى ذلك ان المؤمن يجب ان يكرر ، الى ما لا نهاية ، القول والفعل الاصليين الاولين . وأن يكرر الانسان يعني انه لا يفعل ولا يقول ، او يعني أنه لا فعل له في غيره ، ولا قول له غير ما يقوله الدين . لا يقدر ، بكلمة ثانية ، ان يغير ، لان التغيير تجاوز لشيء راهن او سابق ، أو هو خلق لمثال أو اصل ، آخر ، أو هو انحراف عن المثال الاول . وليس هذا في مقدور الانسان ، فهو لا يخلق وانما يستعيد خلق الله ، وقد يفتّقه ويفرّع عليه ، لكن شريطة أن لا يخالف أصلا من أصوله .

وقد اخذت هذه المبادىء النظرية بعدها التطبيقي في الحياة الاجتماعية السياسة . فان علاقة الفرد بالامة وبالامام هي الصورة السياسية لعلاقته بالأصل ، بمعناه العام ، من جهة ، وبالدين من جهة ثانية . وهذه العلاقة اتباعية في الحالين . فالدين ، على الصعيد الغيبي ، هو المسألة الاولى ، والامامة ، على الصعيد الارضي ، هي كذلك المسألة الاولى . ومن هنا كانت قضية العلاقة بين الامة والمأموم ، والامام والمأموم هي القضية الاولى . ولكي تتضح لنا طبيعة هذه العلاقة ، يجب ان نعود الى التسمية التي يطلقها علماء الشريعة الاسلامية على ما نسميه الآن بالمواطن ، فهم يسمونه «المكلّف» (١٢) .

وتعني التسمية ان هؤلاء العلماء لم ينطلقوا في بحثهم العلاقة بين المأموم والأمة ، وبينه وبين الامام ، اي بين الفرد والمجتمع ، والمحكوم والحاكم كما نعبر حديثا ـ لم ينطلقوا من فكرة الحق ، بل من فكرة الواجب . وهكذا يكون المجتمع مجموعة من الافراد المكلفين أو المسؤولين عن اداء واجبات محددة ، قبل أن تكون لهم حقوق محددة . بل ليس للفرد حقوق ، بالمعنى الحديث ، وجل ما نستطيع قوله هو أنه وكيل او مؤتمن على حقوق هي جميعا حقوق الله .

ويقسم علماء الشريعة هذه الحقوق الى ثلاثة أقسام : ١ ـ حقوق الله وهي التي تتعلق بواجبات العبادة على الانسان و « الحدود » التي شرعها الله والتي تتعلق بمصالح الامة العامة . ٢ ـ حقوق العباد ، وهي التي تتعلق بمصلحة الافراد الخاصة ، كحقوق الامتلاك . وهذه « ليست أصلية أو فطرية بل مكتسبة » ، فمع أن الاباحة هي الأصل في الاشياء ، كما يرى الفقهاء ، فهي لا تكتسب الا عن « طريق اعتراف القانون بأنواع معينة من المعاملات ، والقانون يتكفل بضمان تلك الحقوق ، حين تكتسب » . لكن تجب ملاحظة امرين : الاول هو أن « الامتلاك لا يخرج الانسان عن معنى الوكالة » ، والثاني هو ان « الحق الخاص خاضع للحق العام » . ٣ ـ الحقوق المشتركة بين الله والعباد ، وهي التي « تجمع بين مصالح عامة للامة ومصالح للافراد » ، وتعني ان « حقوق العباد » غير مستقلة عن حقوق الله ، بل تتصل بها اتصال التابع بالمتبوع والنتيجة بالسبب .

ومن هنا يتضح ان الشريعة في الاسلام مجموعة فروض أو واجبات ، او مجموعة اوامر ونواهي . ويعرف الفرض بأنه « كل متحتم قصد الشارع حصوله » (١٣) . وليس الانسان هو الشارع ، بل الشارع الله وحده . وعدم القيام بالفرض معصية ، وهو ما سمي بالكبيرة .

والفروض قسمان : عينية ، وهي الواجبة على كل فرد بعينه . وتتعلق بالعبادة ، اي بصلة الفرد مع الله ، أو تتعلق بحقوق الله ، فهي دينية أو روحية . وكفائية ، وهي الواجبة على الامة كلها كوحدة أو كماهية ، دون اعتبار الافراد بذواتهم وهي تتعلق بالصالح العام ، أو بحقوق الله فيما

يتصل بمصلحة الأمة ككل . وهي اذن تتصل اتصالا مباشرا بالقضايا الاجتماعية والسياسية .

ونلاحظ في هذا التقسيم ان واجبات الفرد السياسية والاجتماعية ثانوية بالنسبة الى واجباته الدينية . بل أن الواجبات الاولى يمكن أن يتخلى عنها كفرد ويفوضها الى غيره . وهكذا ليس لحقوق الفرد ، بمختلف انواعها ، اية اهمية سياسية او اجتماعية (١٤) ، ولعل السبب في عزوف الناس عن السياسة يكمن في طبيعة هذه النظرة الى الفرض الكفائي . وهذا العزوف ادى الى عزوف عن قضايا المجتمع . وهكذا ترك للامة – وهي تجريد محض – اعني ترك للامام أن يكون كل شيء ، وأن « يفعل » كل شيء . وقد استغل « الائمة » ، وما يزالون ، ما يمكن ان تتيحه لهم فروض الكفاية ، فجعلوا من الامة مجموعة « ممثلين » ، أي مجموعة من «المتواطئين» مع سلطة الامام الراهن او الامام الآتي ، وعزلوا الافراد الذين « يمثلونهم » عن الحياة العامة ، السياسية والاجتماعية . وهكذا بدا المجتمع العربي – الاسلامي، وما يزال يبدو حتى الآن، مجموعة من « الائمة » و « الحواشي » دون ان يكون للشعب رأي او فاعلية . وادى هذا الى أن ترجع الامة الى المرتبة الثانية ، وأن تصبح الامامة الاصل الذي « تستقر » عليه قواعد الدين و « تنتظم » به مصلحة الامة (١٥) .

ويتضح مما تقدم ان الجماعة هي منطلق النظرة ، لدى علماء الشريعة، في تحديد الأوامر والنواهي ، لا الفرد . أي أن المنطلق فكرة عامة مجردة . ولعل في هذا ما يفسر كيف أن الفروض التي تتعلق بكل ما سوى العبادة ، انما هي فروض كفاية ، أي فروض يمكن تفويضها لممثل او أكثر وهي ما تقوم به الامامة او الدولة . فالدفاع عن الوطن والحرية ، مثلا ، وهو ما كان يسمى بالجهاد ، هو ، مبدئيا ، فرض كفاية (١٦) . ولا يصبح فرض عين الا في حالة استثنائية : اذا غزيت أرض الاسلام .

والعلوم ، هي كذلك ، فرض كفاية . « ومن فروض الكفاية القيام باقامة الحجج وحل المشكلات في الدين » (١٧) ، ولا يحصل كمال ذلك، كما

شرحه الرملي ، « الا باتقان قواعد علم الكلام المبنية على الحكميات والالهيات » . ويتابع النووي فيقول أن من فروض الكفاية : « القيام بعلوم الشرع : كتفسير وحديث » ، و « ما يتوقف على ذلك من علم العربية واصول الفقه وعلم الحساب » (١٨) . ويحدد الغزالي فرض الكفاية في العلوم ، فيقول : « أما فرض الكفاية فهو كل علم لا يستغنى عنه في قوام أمور الدنيا : كالطب ، اذ هو ضروري في حاجة بقاء الابدان ، وكالحساب فانه ضروري في المعاملات وكذلك أصول الصناعات » (١٩) . وفي « حاشية ابن عابدين » (٢٠) : « وأما فرض الكفاية من العلم فهو كل علم لا يستغنى عنه في قوام أمور الدنيا ... كالطب والحساب والنحو واللغة والكلام والاصول ، وكذلك علم الاثار والاخبار والعلم بالرجال وأصول الصناعات والفلاحة » .

واهم فروض الكفاية المتوجبة على الامام (أو الدولة) هو ما حدده الماوردي في الصيغة التالية : « حفظ الدين على أصوله المستقرة وما اجمع عليه سلف الامة » (٢١) وهكذا يكون الدين شأنا اجتماعيا ـ سياسيا ترعاه الدولة .

٧

ان معنى قيام الشريعة الاسلامية على مبدأ الواجب ، لا الحق باعتبار أن الانسان فيها مكلف أصلا ، هو أنه ينفذ ارادة الله المسبقة . وهذا التنفيذ ليس عملا اراديا ، ذلك أنه لا يصدر عن حق أو ملك ، وانما هو رد ما اعطي للانسان لصاحب العطاء .

والشريعة ، من هذه الناحية ، امتداد اجتماعي لنظرة الاسلام الى الفعل أي الى قدرة الانسان وارادته . ويعبر الغزالي عن هذه النظرة بقوله : « افعال العباد مضافة الى الله تعالى ، خلقا وايجاداً ، والى العبد كسبا ،

ليثاب على الطاعه (القيام بتكليف ما كلف به من نهي أوامر) ويعاقب على المعصية . . . فقدرة العبد عند مباشرة العمل لا قبله . فحينما يباشر العمل يخلق الله تعالى له اقتدارا عند مباشرته فيسمى كسبا » . وهو يصف هذا القول بانه « مذهب أهل السنة » (٢٢) ، ثم يقول : « فمن نسب المشيئة والكسب الى نفسه فهو قدري ، ومن نفاهما عن نفسه فهو جبري ، ومن نسب المشيئة الى الله تعالى ، والكسب الى العبد فهو سني » (٢٣) .

ان لمفهوم الكسب ، فيما يتعلق بالافعال، على الصعيد الديني، مقابلا فيما يتعلق بالابداع ، على الصعيد الأدبي ، هو مفهوم التقليد . فالتقليد كسب لما تم فعله . ولهذا كان القول بحصر دور الشاعر في الصياغة وحسب عائداً الى حصر صفة الابداع في الله وحده . والله نفسه « تمدح بالخلق واثنى على نفسه بذلك ، ولو شاركه فيه غيره لبطلت فائدة التمدح » (٢٤). فالله « منفرد بالايجاد والاختراع » ، ذلك « أن الافعال دالة على علم فاعلها ، والافعال الصادرة من العباد لا يحيطون بمعظم صفاتها ، ولو كانوا خالقين لها لكانوا محيطين بجملة صفاتها » (٢٥) ، بل ان الانسان لا يفعل في الحقيقة لكي يقال انه يبدع ، فان « افعال الخلق مقدورة له (اي لله) ، فاذا أوجدت كانت أفعالا له » ، يدل على ذلك قوله : « والله خلقكم وما تعلمون » (٢٦) ، فاخبر انه « خالق لنفس عملنا » (٢٧) .

لكن هل النحت ، مثلا ، عمل ؟ يجيب الباقلاني في معرض كلامه على الأصنام قائلا : « الاصنام اجسام ، والاجسام لا يجوز ان تكون اعمالا للعباد على الحقيقة » . وحين يرد عليه بالآية : « تلقف ما يأفكون » (٢٨) ، فان العصا لم تلقف الافك بل المأفوك ، يقول الباقلاني : « ان ما يأفكون هو المأفوك ، كما أن ما ياكلون ويشربون ويضربون هو المأكول والمشروب والمضروب . وكذلك قوله : اتعبدون ما تنحتون » (٢٩) ، لم يعرض تعالى فيه لذكر النحت ، وانما ذكر المنحوت لأن ما ينحتون هو منحوتهم لا نحتهم » (٣٠) .

والله خلق اللغة كما أنه خلق اللون : « ومن آياته خلق السماوات والارض واختلاف السنتكم » (٣١) . ويعلق الباقلاني على الآية بقوله :

« يريد باختلاف الالسن عند كافة أهل التأويل اختلاف اللغات والكلام بالألسن » . ويعقب مستدلا بالآية : « وأسروا قولكم أو اجهروا به انه عليم بذات الصدور الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير » (٣٢) ، بأن الله يقول : « كيف لا اعلم ما تسرونه وتخفونه من القول، وانا الخالق له ؟ » . ويستشهد الباقلاني بآيات اخرى منها : « هل من خالق غير الله يرزقكم من السماء والارض » (٣٣) ، ويعلق بقوله : « فنفى ان يكون خالقا غيره » ، وبالآية : « والذين يدعون من دون الله لا يخلقون شيئا وهم يخلقون » (٣٤) . وبالآية : « أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم » (٣٥) ، فحكم تعالى ، كما يقول الباقلاني « بشرك من أدعى انه يخلق كخلقه ومن اثبت ذلك لأحد من خلقه . فلو كان العباد يخلقون كلامهم وحركاتهم وسكونهم وارادتهم وعلومهم ، وهذه الاجناس اجمع كخلقه ومن جنس ما يوجده ، لكانوا قد خلقوا كخلقه وصنعوا كصنعه ، ولتشابه على الخلق خلقه وخلقهم — تعالى عن ذلك » (٣٦) .

واذا كان الانسان لا يخلق فعله فانه يكسبه . والكسب ، كما يعرفه الباقلاني « تصرف في الفعل بقدرة تقارنه في محله فتجعله بخلاف صفة الضرورة من حركة الفالج وغيرها » . ويفسر هذا التعريف مستطردا : « وكل ذي حس سليم يفرق بين حركة يده على طريقة الاختيار وبين حركة الارتعاش من الفالج ، وبين اختيار المشي والاقبال والادبار وبين الجر والسحب والدفع . وهذه الصفة المعقولة للفعل حسا هي معنى كونه كسبا » (٣٧) .

ويتضح معنى عجز الانسان عن الخلق ، اي عن الفعل او العمل الا بمعناه الكسبي ، في ما اورده الباقلاني في البابين : الثلاثين ، والحادي والثلاثين من كتاب التمهيد (٣٨) . ففي الباب الاول يميز بين الرزق والملك. فللانسان رزق اي كسب ، وليس له ملك اي قدرة . ويستدل بالآية : « الله الذي خلقكم ثم رزقكم ثم يميتكم ثم يحييكم » . (سورة الروم : ٣٩ — ٤٠) ، ويقول : « فلما كان منفرداً بالخلق والاماتة والاحياء كان منفرداً بتولي الارزاق » . ويقول ردا على سؤال بلسان المعتزلة : ما معنى قولكم انه يرزق الحرام — (وهو من قولهم أن الله رزق الحلال والحرام) ، أن

معنى ذلك أنه « يجعله غذاء للابدان وقواما للاجسام لا على معنى التمليك والاباحة لتناوله ، لأن ذلك مما قد اجمع المسلمون على خلافه » . ويرد على سؤال آخر : « ما أنكرتم ان يكون معنى الرزق هو معنى التمليك ؟ » فيقول : « انكرنا ذلك لاجماع الامة على أن الطفل مرزوق لما يرتضعه من ثدي أمه ، وعلى أن البهائم من ولد النعم مرزوقة لما تتغذى به من لبنها ، وكذلك هي كلها مرزوقة لما ترتعيه من حشائش الارض ونباتها ، وأن البهيمة والطفل لا يملكان ذلك مع كونه رزقا لهما ، لانهم متفقون على أن لبن سائر النعم ملك لربها دون سخالها » . ومن هذا المنظور ليس هناك فرق ، فيما يتعلق بالملك ، بين الانسان والحيوان .

أما الباب الثاني فهو كذلك حوار بين الباقلاني والمعتزلة ، أورده ، لاهميته ، بنصه الكامل : « فان قالوا : فخبرونا عن الاسعار ، غلائها ورخصها ، من قبل من هو ؟ قيل لهم : من قبل الله تعالى الذي يخلق الرغائب في شرائه ويوفر الدواعي على احتكاره ، لا لقلة ولا لكثرة ، ولانه طبع الخلق على حاجتهم الى تناول الاغذية التي لولا حاجتهم اليها لم يكترث بها ولا فكر فيها .

فان قالوا : أفليس لو حاصر بعض السلاطين اهل حصن أو بلد وقطع الميرة عنهم ، لغلت أسعارهم وقل ما في أيديهم ، ولصلح أن يقال : ان السلطان اغلى اسعارهم ؟ قيل لهم : قد يقع الغلاء عند مثل هذا الحصار . ولكن يقال « أن السلطان أغلى أسعارهم مجازا واتساعا ، كما يقال « قد أماتهم السلطان جوعا وضرا وهزالا ، و « قد قتلهم بالحصار » . وهو في الحقيقة لم يفعل بهم موتا ولا قتلا ، وانما فعل افعالا احدث الله عندها موتهم وهلاكهم ، وأن نسب الموت والهلاك الى السلطان مجازا .

فان قالوا : فيجب أن يكون الغلاء الحادث واقعا عن فعل السلطان الذي أوقع الحصار ، لانه لو لم يفعله لم يقع الغلاء ، يقال لهم : ليس الامر كما ظننتم ،

لانهم لو لم يطبعوا طبعا يحتاجون معه الى المأكول والمشروب ، لم يمس اطعمتهم شيء من الغلاء . فعلم أنه واقع من فعل من طبعهم على الحاجة الى الغذاء ، ولولا طبعه لهم كذلك ما احتاجوا اليه ـ وهذا أولى واحرى . ومع انه لو خلق الزهد فيهم عن الاغتذاء وايثار الموت لما اشتروا ما عندهم وان قل ، بقليل ولا كثير . وعلى أنه لو وجب آن يكون غلاء الاسعار من السلطان الذي يوقع الحصار ويحمل الناس ويجبرهم على تسعير الطعام ، ولأنه لو لم يفعل ذلك لم يقع الغلاء على قولهم ـ لوجد اذا ماتوا جوعا عند الحصار ان يكون هو اماتهم وفعل موتهم . واذا رفع ذلك عنهم وأمدهم بالميرة فحيوا بأكل ما يحمله اليهم ، لوجب أن يكون هو أحياهم . فدل ما وصفناه على ان جميع هذه الاسعار من الله تعالى » .

VI

لعجز الانسان عن خلق أفعاله ، اي للكسب ، ما يقابله على صعيد اللغة والشعر . فالشعر هو أيضا كسب لما تأسس في الأصل . والشاعر اللاحق عاجز عن أن يكتب ما يتجاوز الأصل . ومن هنا كانت علاقة الشاعر بالأصول الشعرية تشبه علاقة الفقيه بالأصول الدينية .

وتبعا لهذا ، كان النقد التقليدي يقف من نص القصيدة كما يقف الفقيه من النص الشرعي . والفقيه يقسم النص الى ألفاظ ومعان. ثم يقسم الالفاظ الى اربعة اقسام ، وينقسم كل منها ، بدوره ، الى وجوه .

١ ـ القسم الاول في « وجوه النظم صيغة ولغة » ، ويتناول البحث في دلالة اللفظ على المعنى المقصود ، أي أنه يميز بين اللفظ : أهو خاص أم عام أم مشترك أم مؤول ؟ (٣٩) .

٢ ـ القسم الثاني في « وجوه البيان بذلك النظم ، ويتناول «وضوح المعنى المطلوب » ، وهي ايضا ، أربعة : « الظاهر وهو ما ظهر المراد به

للسامع من صيغته ومن غير حاجة الى تأمل ، ثم النص وهو ما ازداد وضوحا على الظاهر ، لا بصيغته بل بسياق الكلام. ثم المفسر وهو ما ازداد وضوحا على النص بما لحقه من بيان قاطع انسد به احتمال التأويل ، ثم المحكم وهو المفسر الذي ازداد قوة واحكم المراد به ولم يعد يحتمل النسخ » (٤٠) .

٣ ـ القسم الثالث في « الوجوه التي تقابل وجوه القسم الثاني » ، ويتناول « اخفاء المعنى المقصود » ، وهذه الوجوه اربعة ايضا : « الخفي ، المشكل ، المجمل ، المتشابه » (٤١) .

٤ ـ القسم الرابع في « وجوه استعمال ذلك النظم » ، ويتناول « طريقة استعمال تلك الالفاظ للدلالة على المعاني المقصودة » . وهذه الوجوه اربعة ايضا : « الحقيقة وهي اسم لكل لفظ أريد به ما وضع له ، ويقابلها المجاز وهو اسم لما اريد به غير ما وضع له ، ثم الصريح وهو ما ظهر المراد به ظهورا بينا زائدا ، ويقابله الكناية وهو ما استتر المراد به » (٤٢) .

وتقسم المعاني كذلك ، « من حيث وجوه الوقوف عليها الى اربعة :

أولا ـ ما كان يوقف عليها بعبارة النص ، بمعنى أن اللفظ انما سيق من اجل تلك المعاني ، وان هذه المعاني انما أريدت من اللفظ « قصداً » .

ثانيا ـ ما كان يوقف عليها باشارة النص ، بمعنى أن اللفظ لم يكن مسوقا من أجل المعاني ، وان تلك المعاني انما فهمت من اللفظ ايضا ، ولكن « تبعا » لا قصدا .

ثالثا ـ ما كان يوقف عليها بدلالة النص ، وذلك كل معنى لم يوقف عليه من اللفظ كما هو الشأن في الاول والثاني ، وانما وقف عليه من معنى اللفظ ، اي أن الكلام قد جاء لمعنى من المعاني ، وان هذا المعنى قد دل دلالة لغوية لا اجتهادية على معنى آخر .

رابعا ـ ما كان يوقف عليها باقتضاء النص ، وذلك كل معنى ثبت زيادة على النص لتصحيحه ، اي هو كل معنى لم يعمل النص ولم يفد شيئا ولم يوجب حكما الا بشرط تقدم ذلك الشيء على النص ، لأن ذلك أمر اقتضاه النص لصحة ما تناوله النص فتكون صحتهمتوقفة عليه » (٤٣).

والعام هو ما جاء في القرآن من قواعد واحكام كلية ثابتة ، والخاص هو ما جاء في السنة يفسر العام ويبينه . ويؤدي الخلاف حول فهم العام على خلاف في الآراء والاحكام . كذلك يؤدي الى مثل ذلك الخلاف في فهمالعلاقة بينه وبين الخاص . هل العام ، مثلا ، « يتناول جميع ما يشمله العموم من مفردات » ، أم أنه لا يتناولها ، الا اذا قامت قرينة على ذلك ، وما لم تقم فيؤخذ باقل ما يدل عليه العموم » ، أم أن العام لفظ مشترك « وضع لعدة معان مختلفة فلا يفهم منه شيء الا بمعونة القرائن » ؟ وما العمل حين « يكون العام متعارضا أحيانا مع الخاص .. وعندما يكون الخاص مضيفا أحيانا في بيانه معنى آخر ، فوق المعنى المراد من العام » ؟ (٤٤) .

والعام « لفظ يدل على الاستغراق » ولذلك « يحمل على مقتضىتلك الدلالة في العموم والاستغراق » ، وهو « يستعمل في عمومه من غير حاجة الى قرينة او سياق يرجح جانب العموم ، وانما الذي يحتاج الى القرينة هو دلالة العام على الخصوص » (٤٥) . واذا كان العام يدل على الاستغراق بالوضع اللغوي لا بالقرينة ، فان « الحكم الحقوقي الذي يسند الى العام يتناول في الأصل والوضع جميع افراده ما لم يقم دليل على قصر العام على بعض تلك الافراد . وقد اخذ بذلك الاحناف والمالكية والشافعية والحنبلية » (٤٦) .

أما قوة دلالة العام على حكمه ، فظني في رأي المالكية والشافعية والحنبلية ، وقطعي في رأي الاحناف . ومعنى كون العام ظنيا أنه « لا يوجد الحكم قطعا ويقينا فيما تناوله من افراد » ، ذلك أن « دلالة لفظ العام على العموم انما هي من قبيل دلالة الظاهر الذي لا ينفي الاحتمال في دلالته على

غير ما ظهر منه » « فكل لفظ عام يحتمل أن المتكلم انما أراد به الخصوص لا العموم ... وفي هذا الاحتمال شبهة يذهب معها اليقين » (٤٧) .

أما معنى كون العام قطعيا في دلالته فهو انه « يوجب الحكم قطعا ويقينا فيما تناوله من الافراد » ، ذلك « أن اللفظ متى وضع لمعنى كان ذلك المعنى عند اطلاقه واجبا ، اي لازما وثابتا بذلك اللفظ حتى يقوم الدليل على خلافه .. » ولا عبرة بالاحتمال لانه « ارادة ممكنة في باطن المتكلم » أي أنها « غيب » لا يمكن الوقوف عليه (٤٨) .

وهكذا حين يتعارض العام مع الخاص يرجح القائلون بظنية العام ، الخاص لانه قطعي . أما القائلون بقطعية العام ، فلا يرجحون الخاص على العام لأن كليهما قطعي ، وانما ينظرون اليهما من ناحية السبق الزمني ، فيعتبرون السابق منسوخا باللاحق ، وفي حالة جهل الاسبقية الزمنيه يعتبرأن كأنهما واردان معا ، ويخرج العام من العمومية الى الخصوصية فيكون حكمه « مقصورا على بعض افراده ، فما يراد « من العام هنا هو ما يراد من اللفظ الخاص » (٤٩) .

وتدخل صيغتا الامر والنهي في الخاص ، وقد نشأ اختلاف حولهما كما نشأ اختلاف حول العام والفاظه : هل الامر والنهي في القرآن والسنة حتم وفرض فما أمرآ به حلال وحسن ، وما نهيا عنه حرام وقبيح ، أم ان لهما معاني مختلفة لا يترجح أحدها على الاخر الا بدليل ؟ والجواب الغالب في الفقه الاسلامي هو « ان مدلول الامر هو الوجوب ... لا الوقف ولا الندب ولا الاباحة ، وان مدلول النهي هو التحريم » (٥٠) . وينتج عن هذا ان الحسن هو ما يقره الشرع ، أو ما يامر به ، وأن القبيح هو ما لا يقره أو ما ينهى عنه . وليس للراي أو للعقل أن يقرر الحسن أو القبح .

هذا الموقف الفقهي من اللغة يهدف الى تحديد معنى العبارة وما تعبر عنه ، تحديدا يقينيا ، لكي يمكن الحكم الصحيح . وليس الموقف التقليدي

من الشعر الا امتداداً للموقف الفقهي ، أو تنويعا عليـه . وفي الموازنـة للآمدي ، وهي تعكس الموقف النقدي التقليدي كما اكتمل حول ابي تمام في القرن الثالث ، امثلة كثيرة تؤكد كلها على طلب اليقينية في الشعر ورفض الاحتمالية ، اي انها تؤكد على النظر الى النص الشعري كما ينظر الى نص فقهي . فالموازنة مليئة بأحكام تدين أبا تمام لانه « خرج على سنن القوم » ، ولم يقتنع آلا « بالتناهي فيما يخرج عن العادة » وخرج « عن عادات بني آدم ليكون امة وحده » ، ومعانيـه لا حقيقة لها « لانا ما رأينـا ولا سمعنـا » مثلها (٥١) ، ولأن الشعر هو وصف الشيء « على ما هو ، وكما شوهد ، من غير اعتماد لاغراب ولا ابداع » (٥٢) . وهذا الخروج الذي قام به أبو تمام مما يدفع الآمدي الى وصف شعره بانه « من كلام أهل الوسواس والخطرات واصحاب السوداء » (٥٣) .

وحين يؤكد النقد التقليدي الشعري على عدم الخروج عن العـادة ، فانه يؤكد على نفي ذات الشاعر ، أي نفي باطن الانسان توكيـدا للظاهـر السائد . فليس عقل الشاعر او رايه هو الذي يقرر حسن الشعر أو قبحه ، وانما العادة هي التي تقرر . فالعادة هي « الشرع » الآخر ، أي هي معيـار أول . وهكذا يصبح الكلام ، ومن ضمنه الشعر في هذا المنظور ، شكلا مـن اشكال التعامل الاجتماعي كما يعلمه الدين . ولئن كان يراد بالكلام ، قبـل الاسلام ، وجه القبيلة أو المتكلم ، فقد صار ، بعد الاسلام ، يراد به وجـه الله او وجه الدين . وقد ادى ذلك الى وضع قواعد خلقية وبيانية للقول . ومن هذه القواعد انه لا يجوز للشاعر ان يقول ما لا يفعـل (٥٤) ، ومنهـا ضرورة الايجاز في القول (٥٥) . ويقول المحاسبي الذي يؤكد هاتين القاعدتين ان النبي امر « باقصار الخطب ، وبالايجاز في الكلام ، ونهى عن الاكثار » .. ووصف المكثر أو « البليغ من الرجال » بأنه « يأكل بلسانه كما تأكل البقرة بلسانها » (٥٦) . ومن هذه القواعد ان يكون القول بيانا للحق . والحق هنا هو ما يمثله ، او يعلمه الدين . ولذلك فان كل قول لا يصدر عن الدين لا يكون حقا ، ذلك أن الله مصدر الحق وقائلـه . والانسان يصدقه ويدعـو اليـه .

وفي رواية ان وفدا من بني تميم قدموا الى النبي ، « فلما دفعوا اليه ، وكان له تسع حجرات من شعر معلقة بخشب العرعر ، ناداه القوم من وراء الحجرات ان يا محمد اخرج الينا . وكان فيهم رجل شاعر ، فقال : يا محمد ، اخرج الينا فوالله ان مدحي لزين ، وان ذمي لشين . فخرج رسول الله ، فقال : « من القائل الكلمة » ؟ فقيل : شاعر . فقال : « كذبت، بل ذاكم الله » (٥٧) . ويشير المحاسبي الى ان النبي حين قال كلمته المأثورة : « ان من البيان لسحرا » لم يقصد ان يكون البيان كله ، أيا كان ، سحرا لأنه بيان وحسب ، وانما قصد ان يخبر « ان البيان يذم فيقول الحق ، ويمدح فيقول الحق ، وان من البيان ما يصور الباطل في صورة الحق حتى يسحر العقول فتعتقد في الباطل انه حق » (٥٨) .

لكن لا يمكن فهم القصد من هذه العبارة اذا عزلت عن مناسبتها . وهذه المناسبة هي انه حين وفد ، فيما يروى ، الى النبي قيس بن عاصم وعمرو بن الأهتم والزبرقان بن بدر ، قال عن الزبرقان : « انه مانع لحوزته ، مطاع في انديته » . فقال الزبرقان : « حسدني يا رسول الله ، ولم يقل الحق ، فانه ليعلم انني أفضل مما قال » ، فغضب عمرو وقال : « هو والله زري المروءة ، ضيق المنطق ، لئيم الخال » ، فنظر رسول الله الى عمرو ، فقال : « يا رسول الله رضيت فقلت احسن ما علمت، وغضبت فقلت اسوأ ما علمت ، وما كذبت في الأولى ، ولقد صدقت في الآخرة » . فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « ان من البيان لسحرا » (٥٩) .

وبهذا المعنى يروي المحاسبي عن مالك بن دينار انه قال : « ما راينا احدا انفق من الحجاج . انه كان ليرقى المنبر ، فيذكر احسانه الى اهل العراق وصفحه عنهم ، واساءاتهم اليه حتى اقول في نفسي : انني لأحسبه صادقا ، واني لأظنهم كاذبين ظالمين له » (٦٠) .

وضمن هذه الدلالة يروى عن النبي انه قال : « ان الله يبغض البليغ من الرجال » . ويفسر المحاسبي هذا القول بانه ليس ذما للبيان عن الحق

بغير تشقيق ولا مدحا للعي عن الحق « وانمـا هو ذم للبيان الذي يجـاوز المقدار ، وهو اذن « يمدح البيان لا غلوا ولا تقصيرا ولا خطلا » (٦١) .

وضمن هذه الدلالة كذلك يروى أن عمر بن الخطاب حبس الأحنف ابن قيس لما سمع بلاغته « فحبسه سنة مخافة أن تكون بلاغتـه علـى غير صدق ، ثم قال بعد سنة : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : « احذروا منافقا عليم اللسان ، فاذا أنت لست منهم » (٦٢) .

نستخلص من هذه الأقوال الأمور التالية :

١ ـ ان النبي كان يذم البيان لذاته ، وينهى عنه .

٢ ـ وانه كان يذم البيان الساحر الذي يصور الباطل حقا ، وينهى عنه ، بحيث يمكن القول ، ان من البيان لضلالا .

٣ ـ وانه كان يـذم البيـان الـذي يصـدر عـن الهوى (الغضب ، الرضى ...) وينهى عنه .

٤ ـ وانه كان يدعو الى البيان الذي يقول الحق أو « البيان للحـق بارادة الله » كما يعبر المحاسبي .

٥ ـ وان الحق هو الدين الذي هو الاسلام (٦٣) .

ليس الأدب اذن ، ممارسة لغوية ينتج عنها خلـق اشكال تعبيريـة متنوعة ، وانما هو سلوك (٦٤) أو ممارسة بالقـول والفعـل تهدف الـى تهذيب الانسان وتساميه . وهي في الدرجة الاولى ، ممارسة دينية .

يقول الغزالي : « والأدب تأديب الظاهـر والباطـن ، فـاذا تهـذب ظاهر العبد وباطنه صار صوفيا أديبا . ومن الزم نفسه آداب السنة نوّر الله قلبه بنور المعرفة .. ومن تأدب بآداب الصالحين فانه يصلح لبساط

الكرامة ، وبآداب الاولياء لبساط القرب ، وبآداب الصديقين لبساط المشاهدة ، وبآداب الأنبياء لبساط الانس والانبساط . ومن حرم الأدب ، حرم جوامع الخيرات .. ومن لم تريضه أوامر المشائخ وتأديباتهم فانه لا يتأدب بكتاب ولا سنة . ومن لم يقم بآداب أهل البداية كيف تستقيم له دعوى مقامات أهل النهاية ؟.. والايمان موجب يوجب الشريعة ، فمن لا شريعة له لا ايمان له ولا توحيد له . والشريعة موجب يوجب الأدب ، فمن لا أدب له ، فلا شريعة له ولا ايمان له ولا توحيد له .. وانفع الآداب التفقه في الدين ، والزهد في الدنيا ، والمعرفة بما لله عليك .. واهل الدين اكثر آدابهم في تهذيب النفوس وتأديب الجوارح وحفظ الحدود وترك الشهوات .. فالآداب استخراج ما في القوة والخلق الى الفعل . وهذا يكون لمن ركبت السجية الصالحة فيه ، والسجية فعل الحق ، لا قدرة للبشر على تكوينها ، كتكون النار في الزناد ، اذ هو فعل الله المحض ، وأستخراجه بكسب الادمي . فهكذا الآداب منبعها بالسجايا الصالحة والمنح الالهية . ولما هيأ الله تعالى بواطن الصوفية بتكميل السجايا الكاملة فيها ، توصلوا بحسن الممارسة والرياضة الى استخراج ما في النفوس مركوز بخلق الله ، الى الفعل ، فصاروا مؤدبين مهذبين » (٦٥) .

ويقول الغزالي في مكان آخر عن النبي انه « مجمع الآداب ظاهرا وباطنا » (٦٦) وفي « بيان معنى آفات اللسان » (٦٧) يجعل الشعر آفة كالسب والغيبة والنميمة والفحش . ويقول عن هذه الآفات انها عشرون وهي : « الكلام فيما لا يعني ، ثم فضول الكلام ، ثم الخوض في الباطل ، ثم المراء ، والمجادلة ، ثم الخصومة ، ثم التقعر في الكلام ، ثم الفحش والسب ، ثم اللعن ، ثم الشعر ، ثم المزاح ، ثم السخرية والاستهزاء ، ثم افشاء سر الغير ، ثم ذو اللسانين ، ثم المدح ، ثم الخطأ في فحوى الكلام ، ثم سؤال العوام عما لا يبلغه فهمهم من صفات الله تعالى » .

ويفسر الخوض في الباطل بأنه « الكلام في المعاصي كحكاية احوال الوقاع ومجالس الخمور ، وكحكاية مذاهب اهل الاهواء ، وحكاية ما جرى

بين الصحابة على وجه الاستنقاص ببعضهم » (٦٨) ، ويفسر التقعر بأنه « تكلف الفصاحة بالتشدق » ، والفحش بأنه « التعبير عن الأمور المستحبة بالعبارات الصريحة » . ويقول عن الشعر « واما الشعر فحسنه حسن وقبيحه قبيح كالكلام » ، و « الكلام وسيلة الى المقاصد .. فكل مقصود محمود يمكن التوسل اليه بالصدق والكذب جميعا فالكذب فيه حرام، وان امكن التوسل اليه بالكذب دون الصدق ، فالكذب فيه مباح ، وان كان تحصيل ذلك المقصود واجبا ، فهذا ضابطه » (٦٩) .

ويقول عن المدح بان فيه « ست آفات : اربع في المادح واثنتان في الممدوح . فاما التي في المادح ــ فالاولى انه قد يفرط في المدح حتى ينتهي الى الكذب . وثانيها انه قد يدخله الرياء فانه بالمدح مظهر للحب وقد لا يكون كذلك ، او انه قد لا يكون معتقدا لجميع ما يقوله فيصير به مرائيا منافقا . وثالثها انه قد يقول ما لا يتحققه فيكون كاذبا مزكيا من لم يزكه الله تعالى وهذا هلاك . ورابعها انه قد يفرح الممدوح وهو ظالم او فاسق ، وذلك غير جائز ، لأن الله تعالى يغضب اذا مدح الفاسق .

واما الممدوح فيضره بالمدح من وجهين ، احدهما انه يحدث فيه كبرا وعجبا وهما مهلكان ، والثاني انه اذا اثنى عليه بالخير فرح به وفتر ورضي من نفسه ، وقل تشمره لأمر آخرته .. فان سلم المدح من هذه الآفات لم يكن به باس ، بل ربما كان مندوبا اليه ، ولذلك اثنى رسول الله صلى الله عليه وسلم على الصحابة رضي الله عنهم اجمعين حتى قال : « لو وزن ايمان ابي بكر بايمان العالمين لرجح » ، وقال : لو لم ابعث لبعثت يا عمر ». واي ثناء يزيد على هذا ! ولكنه عن صدق وبصيرة ، وكانا اجل رتبة من أن يورثهما ذلك كبرا واعجابا .. كما قال صلى الله عليه وسلم : « انا سيد ولد آدم ولا فخر » ، اي لست اقوله تفاخرا ، كما يقول الناس بالثناء على انفسهم ، وذلك ان افتخاره صلى الله عليه وسلم ، انما كان بالله تعالى وبقربه لا بكونه مقدما على غيره من ولد آدم » (٧٠) .

نخلص من هذا كله الى امرين : الاول ان « شكل » التعبير يجب أن

يرتبط « بمضمون » ديني أخلاقي . والثاني ان الشعر لا ينظر اليه بذاته ، وانما هو كلام ، و « الكلام وسيلة الى المقاصد » ـ ولذلك فان كلام الشعر يقيم بمقاصده : فهو حسن ان كانت حسنة وسيء ان كانت سيئة . وينتج عن الأمر الثاني أن القيمة ليست في ذات الشيء ، بل هي مضافة اليه . فالكذب مثلا ليس قبيحا بذاته ، كذلك الصدق ليس حسنا في ذاته . ذلك ان الكذب يمكن أن يكون حسنا حين يكون مفيدا ، أو يكون القصد منه حسنا ، وان الصدق يمكن ان يكون ، على العكس ، قبيحا اذا كان ضارا او كان القصد منه سيئا . والدين هو المعيار في هذا كله . واستنادا الى هذا المعيار ، كان المنحى الاتباعي يزداد رسوخا وسيطرة ، في نهاية القرن الثالث وما بعده . ويقسم «أهل العالم» كما يعبر الشهرستاني (توفي سنة ٥٤٨ هـ) الى قسمين :« اهل الديانات » و «اهل الاهواء»(٧١). وبين اهل الأهواء الفلاسفة ، والدهرية . وطبيعي أن يكون الشعراء بينهم ايضا . ويقول الشهرستاني أن « أول شبهة وقعت في الخليقة شبهة ابليس » ، وبأن مصدرها « استبداده بالرأي في مقابلة النص واختياره الهوى في معارضة الأمر » (٧٢) ، و « الجنوح الى الهوى في مقابلة النص» هو « بالنسبة الى انواع الضلالات كالبذور » (٧٣) . ثم ان « الشبهات التي في آخر الزمان هي بعينها تلك الشبهات التي وقعت في أول الزمان » ، فشبهات أمة صاحب الشريعة « في آخر زمانه ، ناشئة من شبهات خصماء أول زمانه من الكفار والمنافقين .. » فقد « نشأت كلها من شبهات منافقي زمن النبي عليه السلام ، اذ لم يرضوا بحكمه فيما كان يأمر وينهى ، وشرعوا فيما لا مسرح للفكر فيه ولا مسرى ، وسألوا عما منعوا من الخوض فيه والسؤال عنه ، وجادلوا بالباطل فيما لا يجوز الجدال فيه » (٧٤) . وعلى هذا يكون التمييز بين المسلم والمبتدع هو ان : « الانسان اذا اعتقد عقدا او قال قولا ، فاما ان يكون فيه مستفيدا من غيره او مستبدا برايه . فالمستفيد من غيره مسلم مطيع ، والدين هو الطاعة والتسليم ، والمطيع هو المتدين ، والمستبد برايه محدث مبتدع » (٧٥) . ولا ينطبق هذا المعيار على ما يتعلق بالدين وحده ، وانما ينطبق على ما يتصل بالشعر ومختلف النشاطات الثقافية .

VII

يبدو ، في ضوء ما تقدم ، ان الثقافة العربية ـ الاسلامية التي سادت ، انما هي وحي وعمل بمقتضى الوحي . انها وحدة نظر وممارسة، انها طريقة معينة في التفكير ، وطريقة معينة في السلوك ، وهي محتوى معين . وهذا يعني ان الدين متداخل او مندمج بالظواهر الثقافية الاجتماعية بحيث لا يمكن وضع حد دقيق يفصل بينها وبينه (٧٦) . فالتراث الشعري العربي هو في آن ديني ولغوي . والتراث الديني هو كذلك لغوي وديني . وهكذا يقال في التراث السياسي ، او الخلقي .

هكذا يحدد التراث هوية الأمة ويحددرسالتها. فهو قوام شخصيتها وضمانها معا . وبما أن الاسلام افضل الأديان وأكملها ، والنبوة الاسلامية افضل النبوات وخاتمتها ، فان المسلمين « خير امة اخرجت » . فكمال الرسالة والرسول يفترض كمال المرسل اليه . وكما ان الكمال يلغي ، على الصعيد الديني ، مبدأ التطور او التغير ، كما أشرنا ، فانه ، على الصعيد الاجتماعي يؤكد استعادة الكمال الاول النموذجي . التقدم ، في الشعر مثلا ، هو كتابة شعر يقترب ، بكماله ، من النموذج الشعري الاول . وهو، في السياسة والحكم ، انشاء نظام يقترب ، بكماله ، من النظام النموذجي الاول . فالكمال او التقدم لا يكتشف وانما يستعاد . والبحث ليس للاكتشاف ، بل للاستعادة . ومن هنا كانت الثقافة العربية جوهريا، ثقافة تقليد .

يعرف التقليد ، دينيا ، بانه « اتباع الانسان غيره فيما يقول او يفعل ، معتقدا للحقية فيه ، من غير نظر الى الدليل ، كأن هذا المتبع جعل قول الغير او فعله قلادة في عنقه (٧٧) . هذا المعنى الديني للتقليد يتطابق ، من حيث الجوهر مع معناه الأدبي . فالتقليد الأدبي هو أن تحذو حذو مثال تعتقد انه الاكمل . وقد يتم ذلك دون تأمل أو نظر ،

فيكون تقليداً اعمى . وقد يتم بنظر وتأمـل فيكون نوعا مـن القياس . وفي هذه الحالة يعتبر المقيس عليه اساسا لما يمكـن أن يقـال بعده ، ونـورا يضيء كيفية القول . والغاية من التقليـد القيـاسي الاحتفـاظ بطابـع المقيس عليه وخصائصه ، ويكون المقيس شكلا من التوسع . والمقلد هنـا لا يقيس الا على النماذج التي يعتبرها الأكثر كمالا . فالرديء كما يقـول الآمدي « لا يؤتم به » (٧٨) .

غير أن الخطأ في التقليـد القياسي هو انه يفتـرض اصلا كامـلا ، وليس في الشعر كمال . بل الشعر هو البحث عن الاكمل بحيث لا ينتهـي هذا البحث ولا يتحقق هذا الاكمل . ثم قـد تقاس قضية على قضية ، أو مفهوم على مفهوم ، لكن كيف يقاس قلب على قلب آخر ، أو شعور علـى شعور آخر ؟ ومن هنا كان كل تقليد مهما كان بارعا ، نسخـة ثانيـة عـن الاصل . والنسخة الثانية اضافة كميـة لا نوعيـة . وهي اذن تشويـه للاصل ، مـن حيث انهـا تعممـه وتكرره ، فتعدده وتقضـي على كثافته وتوهجه ووحدته .

ويعود القول بالتقليد في الاصل ، الى الرغبـة في عـدم الاختلاف . وبهذا المعنى يسمى التقليد اقتداء ، والاقتداء اهتـداء . فالتقليد ، فـي اساسه ، ديني غير انـه اتخذ بعدا سياسيا وادبيا ، شأن جميع المفهومات الدينيـة . فالخلافة ، مثـلا ، تقليـد ، أي ان الخليفـة يخلف غيـره ، مقتديا به ، قائما مقامه (٧٩) . والشعر المحدث ، مثـلا ، يجب أن يخلف الشعر القديم ، بأن يكون امتدادا له وتكملة ، وليس ابداعا على غير مثـال سابق . واتخذ هذا المبدا ، على الصعيـد الفقهـي ، شكـلا تشريعيـا يصوغه الغزالي بقولـه : «المخـالف للاكثـر باغ يجب رده الـى الانقيـاد الى الحق » (٨٠) .

وهكذا كما كان يقاس عمل الخليفـة علـى مـن سبقـه ، ليعـرف مدى تبعيته ، وكما كان يقاس الكلام المحدث على الكلام القديم ليعرف مدى صحته ، كذلك اخذ العلماء يقيسون الشعر المحدث على الشعر القديـم .

فاذا كان المحدث يجري على « الاكثر » مما نطق به الشعراء القدامى ، ويساير الشائع من طرائقهم في النظم ، الحقوه بالشعر القديم وساووه به ، والا اهملوه .

ونشير في هذا الصدد ، الى أن القياس اللغوي يعرف بانه « حمل كلمة على نظيرها في حكم » . ولا يحمل على هذا النظير الا اذا لم يوجد ما يعارضه البتة ، وحينئذ يقاس عليه ولو كان فذا . لكن حين يوجد المعارض له ، ويكون قليلا نادرا والآخر كثير شائع ، فحينذاك يقاس على الكثير . ويحفظ النادر ولا يقاس عليه . واذن لا يقاس الا على الكثرة الغالبة . سواء في ذالك الشعر وغيره .

وقد يترادف التقليد ، على صعيد المعرفة ، مع النقل والسماع والعادة وحينئذ يتعارض مع البحث والتأويل ، ويفترض التصديق والاعتراف بالعجز ، وبخاصة امام المتشابه من الامور . فقد كان المذهب السلفي في الصفات ، مثلا ، اي مذهب الاشعرية والماتريدية والغزالي هو نفي المعنى المادي وعدم تحديد معنى مخترع . فالغزالي يقول : « اعرف الناس بمعاني الكتاب وكلام الرسول اصحابه الذين شاهدوا الوحي وعاصروه وصاحبوه وتلقوه بالقبول للعمل به، وللنقل الى من بعدهم وهؤلاء لم يؤثر عنهم انهم دعوا الخلق الى البحث والتفتيش والتفسير والتاويل في المتشابه ، بل على العكس من ذلك ، زجروا من خاض فيه وسأل عنه وتكلم به » (٨١) . ذلك ان « الاشتغال بالمعاصي البدنية اسلم من الخوض في البحث عن معرفة الله . الاول غايته الفسق ، والثاني عاقبته الشرك. والله لا يغفر أن يشرك به ، ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء » (٨٢) . وهذا ما يذهب اليه الرازي بقوله : « المتشابهات يجب القطع فيها بأن مراد الله تعالى منها شيء غير ظواهرها ، ويجب تفويض معناها الى الله ، ولا يجوز الخوض في تفسيرها » (٨٣) .

ومن هنا وقفت السلفية ضد التأويل ، فالتأويل ظن ، والقول في صفات الله بالظن غير جائز ، اذ ربما أولنا الآية ، مثلا ، على غير مراد

الله فنقع في الضلال (٨٤) وهكذا لا بد من التقليد والنقل ، أي من تبني الموقف ذاته الذي وقفه الاوائل من اصحاب الرسول ، « أعرف الناس » .

وبهذا المعنى ، قيل على الصعيد الشعري ، ان لغة الشعراء المولدين او المحدثين لا يحتج بها، وانما يحتج بلغة الأوائل، اعرف الناس باللغة (٨٥) فكأن اللغة ارث روحي أو وحي كالدين ، واكثر الناس فهما لها ، هم الاقرب الى نشأتها وهذا مناقض لما يقره علم اللغات ، والتجربة التاريخية تؤكد ذلك ــ فقد كان الذين « اكتسبوا » اللغة العربية لا يقلون احاطة بها ، وبأسرارها عن الذين « ورثوها » أو « فطروا عليها » ، وربما تفوقوا » (٨٦) .

والتقليد اخذ مباشر او نقل عن السنة . والسنة تقضي حتى على اللغة ، فبالاحرى ان تقضي على الفكر (٨٧) . فالتقليد ذو منشأ ديني ، غير ان الصراع الذي بدأ بين العرب وغيرهم ، مع حركة الفتوحات والاستقرار في البلدان المفتوحة كان ، على الصعيد التاريخي ، عاملا حاسما في ترسيخ التقليد ، روحا ومنهجا . فقد ولد هذا الصراع لدى العربي شعورا بأن لغته ودينه وكيانه القومي وحدة لا تتجزأ ، وان كل مساس بأي من هذه الاطراف الثلاثة ، مساس بها جميعا . ومن هنا اخذ يحافظ عليها كما ورثها ، أو كما فهمها اسلافه المؤسسون ، ولم يعد يميز بين معنى اللغة بذاتها ، مثلا ، أو الدين بذاته ، وبين نظرة اسلافه اليهما ، وتبنى هذه النظرة باعتبارها حقيقة مطلقة .

يفترض التقليد اذن اصلا يتبعه المقلد ويحذو حذوه . ولهذا فان العلاقة بين المقلَّد والمقلِّد هي كالعلاقة بين المتبوع والتابع ، الاصل والفرع، القديم والمحدث ومن هنا نفهم الدلالة في تسمية الشعر الجاهلي بالشعر القديم . فقد كانت هذه التسمية تعني افراده عن الشعر المحدث ، وهذا الافراد يتضمن تقييما هو الدعوة الى الاقبال على القديم والتمسك به ، والاعراض عن المحدث ورفضه . ويرتكز هذا التقييم الى الاعتقاد ان المحدث

عارض ، يتبدل ويزول بينما القديم ثابت لا يتبدل ولا يزول . وهذا يتضمن أن العارض لا يقوم ، ان كان فيه ما يقوم ، الا بالثابت . فالقديم قائم بذاته ، في حين أن المحدث قائم بغيره . أن كمال المحدث هو أن يكون في قيد القديم . فكل ما للمحدث انما هو عارية من القديم . ويتضمن اخيراً هذا التقييم ازدراء للمحدث وازدراء لمن يكتبه ولمن يقبل عليه ، معا . ثم انه يتضمن القول بفرادته وتفوقه ، بلاغة وفصاحة ، على شعر الامم كلها .

وجميع هذه الاحكام « الادبية » تطابق الصفات (الدينية) آلتي تطلق على القديم (الله) والمحدث (العالم) (٨٨) .

وفي هذا المنظور نفهم مثلا موقف الجاحظ ومن سايره ، في قوله ان الشعر العربي ظاهرة فريدة في التاريخ ، فما ينطبق على شعر الامم لا ينطبق عليه ، ولذلك فهو مقصور على العرب . وفي قوله كذلك أن اللغة العربية فريدة لا تشبهها لغة وهي تفوق جميع اللغات . وما ينطبق على هذه اللغات من مقاييس لا ينطبق على اللغة العربية . بل اللغة العربية ، في زعم بعضهم كالله ، لا يحيط بها الانسان : « كلام العرب لا يحيط به الا نبي » (٨٩) .

وكما ان الاول ، اي الله ، خلق فعله كله حين خلق بعض فعله ، فان الجاهلي الاول خلق شعر العربي كله ، حين خلق بعض شعره . فالشعر بعده يجب أن يكون تنويعا عليه ، لانه متضمن فيه ، ولان الشاعر المحدث لا يفعل أو لا يخترع وانما يكتسب أكتسابا .

وكما كان البيت الاول الذي وضع للناس مباركا وهدى للناس (٩٠) ، فان الشعر الاول ، هو ايضا ، هدى لكل شعر يأتي بعده . والاول هنا هو الاول الاسلامي . ومع ان القرآن ليس استمراراً يتبنى ما قبله تبنيا كاملا ، فلا نستطيع أن نصفه بأنه « حديث » ، فهو الصورة الاخيرة ، الكاملة ، للقديم : انه القديم الاكمل . والامة التي نزل فيها هي « خير أمة » (٩١) .

وكما ان المحدث او الحادث مفتقر بوجوده الى القديم ، فان الشعر

المحدث مفتقر بوجوده الى الشعر القديم . وكما أن القديم الالهي غني بذاته عن المحدث ، فان الشعر القديم غني بذاته عن الشعر المحدث . ومن هنا كان القول ان هذا سرعان ما يذبل ويذوي ، بينما القديم « كلما حركته ازداد طيبا » . ولو كان الحديث غير مفتقر الى القديم ، لكان مساويا له . وهذا لا يمكن ، كما انه لا يمكن أن يكون الفرع مساويا للاصل او الجزء مساويا للكل ، او الناقص مساويا للكامل .

أن علاقة الحداثة بالقدم يجب ، لكي تكون صحيحة ، أن تكون كعلاقة الاجتهاد بالنص . فكما أن الاجتهاد الصحيح يعني الحكم بروح الأصل ومقتضاه اذ هو استنباط للفروع من الاصول ، فان الحداثة الصحيحة في الشعر وغيره ، يجب أن تكون بمقتضى القديم وفي تطابق تام معه . وهذا ما أكده الاسلام ، وزادته الممارسة رسوخا . فنحن نعرف ان صلة الشعر بالاسلام مرت في صيغ ثلاث : الاولى هي المعاندة الجاهلية ورد القرآن ، والثانية هي التساؤل : هل القرآن قديم أم محدث ؟ والثالثة عن حقيقة الكلام او اللغة ، ما هي ؟ والمعروف ان الاجوبة التي سادت هي أن كلام الله ليس جسما ، وليس عرضا ، وليس من جنس كلام المخلوقين وان العبارة عنه جعلت بلسان العرب. أو ، كما يعبر الاشعري ، ان القرآن كلام الله غير مخلوق .. لا يقال : اللفظ بالقرآن مخلوق ، ولا يقال : غير مخلوق(٩٢). لكن سواء قيل : القرآن محدث ، أو قديم ، فان القول باعجازه أدى الى تثبيت فكرة القديم ، معنى ولفظا ، وأدى بالتالي الى احاطة الشعر القديم بهالة الكمال .

أما الشعر بعد الاسلام فلم يكن له معنى الا من حيث انه كلام حسن او سيىء : الحسن يأمر وينهى وفقا لما يامر به الدين وينهى عنه ، والسيىء هو ما كان بخلاف ذلك . الشعر يوضح الجمال المجمل المتمثل في الاسلام ، وبما أن الشعر كمحدث مفتقر الى الاسلام كقديم ، فانه لا يقدر ان ينقد ، أو يضيف ، أو يتجاوز . فالاسلام جمال ابدي : لا يتغير ، لا يزول — ولا يعرف الصيرورة ، تخلفا او نموا . فليس جميلا من جهة ، قبيحا من جهة ثانية . وليس تارة قبيحا وتارة جميلا . وليس جميلا بالقياس الى هذا

الشيء وقبيحا بالقياس الى آخر . وليس جميلا هنا قبيحا هناك ــ جميلا بالنسبة الى بعض ، قبيحا بالنسبة الى بعض آخر . انه الجمال ، مطلقا . وعلاقةالشعر به هي، بالضرورة، علاقةوآصف بموصوفه، ومجمل بتفصيل، ومعط بآخذ ، وثابت بمتغير ، وكامل بجزئي . ومن هنا لم يغير الاسلام الموقف الجاهلي من الشعر ، لا من حيث النظر الى وظيفته ولا من حيث تقييمه . فقد اضفى عليه ، شأن الجاهلية ، بعدا لا زمنيا من حيث انه ربط التعبير الشعري بقضايا مطلقة : الاخلاق والقيم بعامة ، فجعل الشعر عقليا يدور حول مقولات وافكار جماعية أكثر مما يدور حول تجارب فردية . ولما كانت الجماعية ، من حيث المحتوى ، تقوم على قيم ثابتة ، فقد صار شكل التعبير عنها ثابتا . غير أن الاسلام كان ، على صعيد آخر ، نفيا للشعر : فقد تجاوزه القرآن من حيث اللغة وتجاوزه من حيث الاولية .

كان الشعر في الجاهلية « أصح علم » ، لكنه ، في الاسلام ، بطل أن يكون كذلك ، وصار القرآن هو العلم الأصح . واصبح الشعر الذي يستلهم هذا العلم الأصح هو الشعر الأصح . ومن هنا اتحد علم الجمال بعلم الاخلاق.

ان اتحاد علم الاخلاق بعلم الجمال الغى الحد الفاصل بين الشعر والقانون ، بين الثقافة والسياسة . فكما ان الشعر صار شكلا من السلوك الاخلاقي فقد اصبح الفكر كله شكلا من التشريع . ومن هنا ندرك كيف ان الاجماع هو ، في آن ، اجماع رأي وعمل ، نظر وممارسة ، ونفهم ، بالتالي ، أن الاجماع حجة . فكل اكثرية ، على صعيد التشريع ، حجة غالبة . وكل اكثرية ، على صعيد التذوق ، حجة غالبة . الشعر الصحيح هو ما تجمع عليه أكثرية الاذواق ــ كالحكم او الرأي الصحيح الذي تجمع عليه اكثرية الامة . وهذا يتضمن القول أن الأكثر هو حتما الأصلح لأنه الأحق . ويعني ان الشاعر مطالب بالتعبير عن اذواق الأكثر فهو ناطق باسمهم ، عاكس لأمانيهم واهدافهم .

تجسد الاسلام في مجموعة من البنى : البنية الدينية وهي القاعدة الشاملة والبنية السياسية ــ الاجتماعية ، وهي الشكل التنظيمي ، والبنية

الثقافية وهي الشكل التعبيري . وكما ان المتدين لا يفكر ، بل الدين هو الذي يفكر ، واللغوي لا يتكلم بل اللغة هي التي تتكلم ، والفرد لا يفعل بل الله هو الذي يفعل ، فان الشاعر لا يكتب ، بل الشعر هو الـذي يكتب . الشاعر ينسخ المكتوب في عقل الامة وذوقها ، وحظه في الاجادة كامن في حسن نسخه . وعقل الامة وذوقها بنية اخلاقية لذلك كان المدح (الاخلاق الصالحة) والهجاء (الاخلاق السيئة) الفنين الاساسيين الغالبين في الشعر العربي ، بل كان يقال : الشعر اما مدح أو هجاء أما الأنواع الباقية فتفريع عليهما : الغزل ، مثلا ، مدح لصفات الحبيبة ، الرثاء مدح لصفات الميت ، والوصف هو وصف للمحاسن او المقابح .

فالشعر ، اذن ، هو ، على صعيد النظرية ، الحذو على مثال الاقدمين ، وهو على صعيد الممارسة ، الارتباط بالقيم الموروثة التي تركها الاقدمون ، اي بالسلطة (الراهنة ، أو الممكنة) رمز الحفاظ على هذه القيم والدفاع عنها ، وهو على صعيد التعبير ، التوحيد بين الاسم والمسمى بحيث يجيء الشعر كالدين مطابقا للحق ، بعيداً عن الكذب والاشكال التي توحي بـه كالمجاز والتخييل وغيرهما .

ومن هنا اتخذت الصلة بالقديم بعدا نفسيا ــ انفعاليا ، تجلى ، على الأخص ، في ظاهرة رفض الجديد ، ذلك انه يحدث تغييرا او خلخلة في ما ثبت في النفس ، واستقر . والثابت المستقر ذو طابع جماعي ، ولذلك فان المجدد كفرد ، يجابه بالرفض ، للوهلة الاولى ، لكن هذا الرفض يضعف او يتلاشى بحسب قبول الجماعة له . ومن هنا يلجأ معظم المجددين الى الاستشهاد بكلام ومواقف من الماضي ــ اي انهم يسوغون التغيير الـذي يحدثونه بما كان مستقرا ، ويدافعون عن المتحول بعناصر يستمدونها من الثابت نفسه (٩٣) . فكأن الجديد حجاب يفصل بين الانسان وفطرته . ورفض الجديد يعني ، اذن ، تمسكا بالفطرة . ويعني ان كل ما عدا الفطرة مما يجيء بالرأي والفكر ، متغير . فما قد يقره الراي اليوم ، قد ينقضه غداً . وهكذا لا يجوز اخضاع الفطرة للراي ، ويجب الفصل بينهما ، او بالاحرى يجب أن يخضع الراي للفطرة .

وهذا الموقف الادبي منبثق عن الموقف الديني . فالدين وحي خالد ، بينما الفكر أو الفلسفة اصطناع انساني . وحين نقول باخضاع الوحي لمنطق الفكر او الفلسفة ، نقبل بأن نجعل الوحي عرضة للتغيير الذي قد يقود الى الالغاء . ثم أن الوحي كلمة أخيرة ، وليس في الفلسفة كلمة أخيرة. اضف الى ذلك أن اخضاع الوحي للفلسفة اقرار باستواء ما كتبه الله وما يكتبه الانسان .

وقد ساعدت في ترسيخ التقليد أو الاتباعية ، من الناحيةالتاريخية ـ الاجتماعية ، عدة عوامل نوجزها فيما يلي :

١ ـ العامل الاول هو شعور العربي ، ابان الفتح ، أنه غاز ، وان الشعب الذي يغزوه لا يختلف عنه وحسب ، وانما هو دونه كذلك . وهذا النزوع العنصري مما دفع العربي الى مزيد من التمسك بما يبقي على المسافة بينه وبين الآخر ، أي بلغته ، على الأخص ، وبماضيه الثقافي ـ الديني ، بعامة . ولعل في هذا ما يفسر عزوفه عن الصناعة وامتهان الحرف ، بشكل عام . فكأنه كان يشعر أن هذا عرض خارجي ، ازاء اللغة والدين اللذين يجد فيهما شخصيته وما يميزه عن غيره .

٢ ـ والعامل الثاني هو ان فتوح البلدان لم تكد تهدأ حتى بدات ردود الافعال بمختلف الاشكال ، من قبل السكان الاصليين في هذه البلدان . وهكذا تحول الفتح الى نوع من الصراع الداخلي بين العرب وغير العرب ، داخل المجتمع الواحد المستقر . وأصبح هؤلاء السكان في موقع الهجوم ، على اكثر من صعيد ، فأخذوا ينادون بالتغيير ، بينما اخذ العرب ، تلقائيا ، يردون على هذا الهجوم بالمحافظة على ما تم واستتب . ومن هنا مال العرب الى حفظ الاشكال الموروثة ، وبخاصة اللغوية ـ الشعرية والدينية لأنها اقترنت بكيانهم كجنس عربي ، واخذوا يعتبرون ان كل مساس بها ، انما هو مساس بكيانهم ووجودهم .

٣ ـ والعامل الثالث هو ان العربي لم يكن ينظر ، بسبب من نشوئه

وتكونه البدويين ، الى الحياة ككل واحد بمختلف مظاهرها ، وانما كان ينظر اليها كاجزاء . وهكذا كان يقبل بتغيير اشكال الحياة ويعتبرها تحسينات مفيدة ، لكنه لم يقبل بتغير طرائق التعبير عنها ، او بتغير طرائق فهمها . ومن هنا عاش العربي في ازدواج : فكره شيء ، وحياته اليومية شيء آخر . ولهذا تاثير مزدوج يفقر النظرة من جهة ، ويساعد على مزيد من التمسك بالماضي ، من جهة ثانية .

وقد ترتب على الاتباعية النظرية اتباعية تعبيرية ، فنشأ ما يمكن أن نسميه بعلم الجمال الاتباعي . ويقوم هذا العلم على مبادىء يمكن ايجازها فيما يلي :

١ ــ المبدأ الأول وهو المستوى الأدنى للاتباع ، يتمثل في اتباع الشيء كما هو او كما يقره الفهم السائد . ياخذ الشاعر فكرة قديمة فيعيد نظمها ، او قصيدة قديمة فيصنع قصيدة تطابقها او يضع في اوزان افكارا او حكما منثورة يتداولها الناس . الشاعر هنا يعيد كتابة المكتوب أو المحفوظ . انه ناسخ أو ناقل .

٢ ــ والمبدأ الثاني يتمثل في أن يتبع الشاعر الفكرة كما يفهمها أو كما تبدو له .

وهذا يعني انه ينطلق من القناعة التامة بان هذه الفكرة صحيحة وكاملة ، الا أن له رايا في فهم صحتها وكمالها ، وتقديرهما ، فيكتب او ينسخ صورتها كما تبدو له . انه ينسخ تفسيره الخاص لفكرة يؤمن ، سلفا ، بانها الأكثر صحة وكمالا .

٣ ــ والمبدا الثالث يتمثل في أن يكون الاتباع احتذاء . ويعني ذلك ان لا يكون ما يكتبه المتبع نسخة مطابقة لما يتبعه ، بل أن يكون نسجا على منواله ، وهكذا لا ينسخه وانما يحذو حذوه .

٤ ــ والمبدا الرابع يتمثل في أن المتبع يوحد بين اللغة الشعريةوالشكل المعين للقصيدة ، اي بين طاقة تتوالد باستمرار هي اللغة ، وطاقة منتهية هي الشكل . وهكذا يدور المتبع بين المنتهي والمنتهي ، بينما يتحرك المبدع بين الطاقة الاصلية وما لا نهاية له .

وينتج عن هذا كله أن المتبع يثبت الاشكال او تجسدات الفكرة ، بينما يعود المبدع ، باستمرار ، الى ما قبل التشكل ، الى الينبوع في تفجراته الاصلية . الاول يطيل امد المكتمل ، أما الثاني فيخلق اكتمالا جديدا . الاول يكرر البداية باستمرار : انه ، باستمرار ، طفل . اما الثاني فسائر باستمرار نحو ما يتجاوز الطفولة . ان له ، باستمرار ، بدايته الخاصة .

٥ ــ والمبدا الخامس هو ان المتبع يوحد بين اللغة والكلام ، اي بين اللغة والقصيدة . وثمة فرق كبير ، على صعيد الابداع ، بينهما . فاللغة سابقة على الشاعر ، اي انه لا يختارها ، اما هو فسابق على القصيدة ، ولذلك فانه يختار كلامها ــ اي يستطيع ان يكتب بهذه الطريقة لا تلك ، ويستخدم هذا الكلام لا ذاك . واللغة ، تبعا لذلك معروفة للجميع ، مبدئيا ، اما الكلام فتركيب مغاير جديد ، انه ابداع صيغ وجمل غير معروفة ، وهو ابداع تابع لشخصية المبدع . وليس للغة ، من حيث هي ، ذات معينة تقولها او تفصح عنها ، فهي جماعية لا تنتمي الى فرد ، وليس لها هوية فردية ، انها جاهزة ، مسبقا . اما الكلام فيحيل الى معنى يدل على الذات المتكلمة ، فالكلام فردي وله ، حكما ، هوية فردية . اللغة ، اخيرا ، من جهة التقعيد والنحو والصرف ، والعموم والذات الجماعية ، اما الكلام فمن جهة الشاعر المبدع ، والخصوصية ، والذات الفردية ، والابتكار خارج كل تقعيد . اللغة حيادية ثابتة ، أما الكلام فمنحاز ومتحول . واللغة هي ثبات القاعدة ، اما الكلام فهو الحركة الدائمة من الخروج على القاعدة .

VIII

يمكننا ، في ضوء الاتباعية الدينية ــ الجمالية ، ان نستخرج للعلاقة بين المحدث والقديم ، احكاما ومبادىء نوجزها فيما يلي :

اولا ، الوضوح هو القاعدة والمنطلق . الجاهلية هي البلاغ المبين ، والدين هو ، كذلك البلاغ المبين . وهذا يفترض أمرين : الاول هو انه لا يجوز لمن يفيد من هذا البلاغ المبين ، ويصدر عنه ، ان يدعي التفوق عليه . والثاني هو انه لا يجوز له ان يكتب ما يعجز الناس عن فهمه . ذلك ان مخاطبة الناس بما يعجزون عن فهمه يؤدي الى ضياعهم ، او الى ضلالهم . يقول عبدالله بن مسعود : « ما من رجل يحدث قوما حديثا لا تبلغه عقولهم ، الا كان فتنة لبعضهم » . ويقول علي : « حدثوا الناس بما يعرفون ، ودعوا ما ينكرون ، اتحبون ان يكذب الله ورسوله ؟ » (٩٤) .

ثانيا ، التحاكم الى غير الكتاب والسنة في قضايا الدين ، انما هو ضلال (٩٥) ومن الضلال كذلك التحاكم في قضايا الشعر الى غير الاصول الجاهلية . فكما ان في الدين اصلا وفرعا تابعا ، فان في الأدب كذلك اصلا وفرعا تابعا . الأصل الأدبي هو الجاهلية وما بعدها فرع تابع . وكما اختص الله وحده بالخلق والابداع ، فان قدماء الجاهلية اختصوا بوضع الاصول وليس لأحد بعدهم ان يضع اصولا تناقضها .

ثالثا ، الجاهلية بمثابة شرع ادبي . وكما انه اذا تعارض الشرع والعقل اي الابداع ، وجب تقديم الشرع ، فانه يجب تقديم الشعر الجاهلي على الشعر الذي يأتي بعده ، ايا كان ، وايا كان زمانه ومكانه . وكما ان تقديم العقل على الشرع يؤدي الى احالة « الناس على شيء لا سبيل الى ثبوته ومعرفته ولا اتفاق للناس عليه » (٩٦) ، فان تقديم الشعر ، او الفكر المحدث على القديم ، يحيل الناس على شيء يختلفون فيه ، فهو ليس بينا بنفسه ، وليس عليه دليل معلوم للناس ، وفيه اختلاف واضطراب .

وصدق الأصل الجاهلي هنا صفة لازمة تختلف باختلاف احوال الناس ، فهو شبيه بالصدق الملازم للشرع . والاساس اذن هو رد الناس الى قاعدة لا يختلفون فيها . فالأصول الجاهلية ذات دلالة معلومة ، ومتفق عليها ، شأن الشرع ، اما الشعر المحدث فليست له دلالة معلومة متفق عليها وانما فيه نزاع كثير . ولذلك لا يجوز ان نعارض ما يتفق الناس على

دلالته ، بما يختلف الناس على دلالته . ففي الدين ، بعبارة ثانية ، « لا يعارض ما علمت صحته ، بما لم تعلم صحته » (٩٧) . كذلك فان الشعر الجاهلي الذي علمت صحته لا يجوز أن يعارض بالشعر المحدث الذي لم تعلم صحته .

رابعا ، وكما ان النبوة لا تخبر بما يعلم العقل انتفاءه ، بل بما يعجز عن معرفته (٩٨) ، فان في الجاهلية ما يعجز الشاعر المحدث ان يتجاوزه . ولهذا كما يتحتم على الخلق الايمان بالشرع ايمانا مطلقا جازما عاما ، وبأن كل ما يعارضه باطل (٩٩) ، يتحتم على الشاعر المحدث أن يؤمن بالأصول الجاهلية ايمانا مطلقا جازما عاما ، وبأن كل ما يعارض هذه الاصول شعر باطل .

خامسا ، البدعة في الدين تقابل الشرعة ، وكون الشيء شرعيا صفة مدح ، اما كونه بدعيا فصفة ذم (١٠٠) . وهكذا فان كون الشعر محدثا صفة ذم ، وكونه نسجا على منوال القديم ، صفة مدح . وبما ان الشرعي قد يكون عقليا بمعنى ان الشرع أثبت الدليل العقلي ودل عليه وأباحه واذن فيه (١٠١) ، فان الشعر المحدث المقبول هو ما تبيحه الاصول الشعرية القديمة وتأذن فيه وحينذاك يسمى محدثا اصليا او قديما أو محموداً في مقابل البدعة المحمودة .

سادسا ، صنعة القديم بائنة عن الصناعات ، خارجة عن المعتاد ، تدل على انفراده . فهو ، وحده ، يبدع لا على مثال . لذلك لا يجوز ان يقال ان الانسان يبدع لا على مثال ، لان في هذا القول مضاهاة لله . ومن هنا لا بد من القول ان الانسان لا يبدع ، بل يتّبع .

سابعا ، المعاني الصحيحة ثابتة في الكتاب والسنة ، فهي الاصول الثابتة ، والمعاني الصحيحة ثابتة في الشعر القديم ولولا ذلك لما امكن اتخاذه حجة ودليلا واصلا . ولهذا فان ما لا اصل له في الكتاب والسنة باطل ، في

الدين ، وما لا اصل له في الجاهلية باطل هو أيضا ، في الشعر . ومن هنا لا يجوز ابتداع الالفاظ والمعاني لانها تحدث الاختلاف والاشتباه ، ويجب اتباع الالفاظ والمعاني المأثورة ، اذ بهذه تحصل المعرفة ، وتحصل الالفة (١٠٢) .

وفي هذا ما يشير الى ان القول بان الانسان يفعل او يبدع يجر الى امكان القول أن الابداع متمم أو مضاد . وهو يعني ، في الحالة الاولى ، ان الشريعة ناقصة ، ويعني في الحالة الثانية ان الشريعة غير صالحة . يعني بتعبير آخر ، ان المحدث يكمل نقص القديم ، او انه اكثر صلاحا منه . والقولان فاسدان .

واذا كان هذا ينطبق دينيا على العلاقة بين القديم والمحدث ، الخالق والمخلوق ، فانه ينطبق ثقافيا أو شعريا على العلاقة بين الشعر القديم والشعر المحدث ، بين الاصل والفرع ، الاول والتالي .

وهكذا فان الشاعر لا يبدع وانما يصوغ المعنى القديم او المادة القديمة بطريقة خاصة به . وهذه المادة القديمة موجودة في الشعر الجاهلي ، او موجودة في غيره . ففي الحالة الاولى يكون عمل الشاعر تفتيقا وتنويعا ، وفي الحالة الثانية يكسب المعنى حضوراً في اللفظ العربي لم يكن له في لغته الاصلية . وقد اخذ الشعر الجاهلي يكتسب ، في الحالتين ، صفة القديم الذي لا أول لوجوده ، وما يأتي بعده محدث يستمد منه اما المعاني واما الالفاظ . واذا كان الشاعر يستمد معانيه والفاظه من مصدر أولي سابق عليه ، فلا يصح أن يسمى مبدعا ، وانما يسمى ، بالاحرى صائغا أو صانعا .

ويمكن أن نعبر عن القول بنفي امكان الابداع ، بصيغة ثانية ، فنقول أن العلم لا يحصل للانسان الا بعد وجود المعلوم وحضوره لديه ، حسيا أو ذهنيا . فالذهن هو مرآة الخارج ، وما فيه فرع وظل لما في الخارج . الخارج أصل والذهن الانسائي فرع . اما ذهن الله فهو ، على العكس ،

الأصل ، بينما الخارج هو الفـرع . ولذلك فان ما « يخترعـه » الانسان مأخوذ ، بالضرورة ، من الخارج . ولا تؤخذ « مادته » وحسب ، وانما تؤخذ صورته كذلك . ذلك ان الصورة ليست الا تراكيب قائمة في الخارج . فكل صورة تقع في وهم احد انما هي صورة خلقها الله . وعلى هذا فان الذهن الانساني لا يبدع شيئا غير موجود في الخارج ، فلا خالقية للذهن الانساني . حتى العدم نفسه متصور ، وكل ما يتصور مخلوق لله .

وقد ادت هذه النظرة التي توحد بين الدين واللغة والشعر ، والتي سادت الثقافة العربية والمجتمع العربي الى نتائج اوجزها فيما يلي :

١ ــ الفصل بين اللغة والمعنى ، اي بين الشكل والمضمون ، وكما ان شكل التعبير في القرآن كامل ، فان شكل التعبير في التـراث الشعري ، الجاهلي على الاخص ، كامل هو كذلك . والكامل لا يتغير . فهو مطلق ، وكل ما ياتي بعده لا بد له ، لكي تكون له قيمة ، من ان يحتذيه ويصـدر عنه . فتقليده شيء طبيعي ، بل ضروري لانه محاكاة للمثال ــ الأصل . وربما امكن لمن يحاكيه ان يساويه ، ولكن يستحيل ان يتفوق عليه . ومهما كانت المحاكاة ضعيفة او ناقصة فانها اكثر قيمة من اي ابداع يستلهم نموذجا او مثالا من خارج التراث .

٢ ــ ليس الشعر ابداعا ، بل صناعة . ليس الشعر ان يبتكر الشاعر اشكالا وطرائق جديدة ، بل ان يستعيد الاصل ، او يصنع شكلا آخر يماثل الأصل ويكون امتدادا له ، فيعبر بلغة تحاكي لغة الأصل .

المنزل هو ، بالنسبة الى الانسان ، معجز . وكل معجز يتضمن ، على صعيد التعبير ، شكلا أولانيا ، من جهة ، ويتضمن حتمية تقليده ، من جهة ثانية ــ باعتبار ان نتاج الانسان لا يمكن ان يكون معجزا ، والا كان مساويا للـه .

ومن هنا وازى علماء الشعر واللغة بين بدايتين : الوحي بداية ، وهو اذن اصل لكل ما بعده ، وكل ما بعده يجب ان يكون شرحا له او وصفا وتفسيرا . والشعر في الجاهلية وصدر الاسلام هو كذلك بداية ، واذن يجب أن يكون أصلا لكل ما بعده . وكل ما بعده يجب أن يتبعه ويقلده . ذلك انه معجز كالوحي ، فالشاعر الذي يأتي بعده لا يقدر أن يتفوق عليه ، او يكتب ما يخرج على اصوله . فالمسألة هي ، جوهريا ، مسألة النسج على منواله ، اي مسألة صياغته ، بتنويع أو ترميم آخر ، او بزخرفة اخرى .

٣ ـ التراث الشعري العربي هو ، كتراث الوحي ، قديم . هذا يعني اولا ان الكمال الاقصى قد تحقق في هذا التراث مرة واحدة والى الأبد . وهذا يعني ثانيا ، ان الكمال وراء الشاعر لا امامه ، اي في الماضي وليس في الحاضر ولا المستقبل ويعني ، ثالثا ، نفي التجديد ، أو نفي امكانهاصلا . ذلك ان المسألة لا تعود مسألة جديد وقديم ، وانما تصبح مسألة أصل ثابت يظل أكثر جدة من أي جديد ، وأكثر كمالا من اي كمال يأتي بعده . فهو ليس ناقصا لكي يكمله شيء ينضاف اليه . فما ينضاف اليه لا يكمله وانما يذوب فيه ذوبان موجة في بحر . ثم اذا كان الكمال موجودا منذ البداية ، فما يأتي بعده ، هو ، بالضرورة دونه كمالا . واذن كل جديد او حديث هو جوهريا نقص ، بالقياس الى القديم (١٠٣) .

٤ ـ اصبح الفقيه رمزا للحضارة العربية . وأصبح الفكر العربي فقهيا . وكل فكر فقهي ، نقلي بالضرورة ، لانه كما يحدده ابن‌خلدون « النظر في الأدلة الشرعية من حيث تؤخذ منها الأحكام والتآليف » (١٠٤) ، والأدلة الشرعية هي القرآن والسنة والاجماع والقياس . وهو ، اذن ، فكر يبطل العقل ويقيم النقل . وليس غريبا اذن أن يكون عنوان احد الفصول في مقدمة ابن خلدون : « في ابطال الفلسفة وفساد منتحليها » وهو يعني بذلك ابطال العقل (١٠٥) .

الفقيه اذن مرتبط بأمر ثابت موجود قبله هو الشريعة ، ومهمته هي في تفسيره والمحافظة عليه . وقد طبقت النظرة الفقهية ، باصولها

وفروعها ، على الحياة الشعرية . فكما ان للفقه اصولا نهائيةمقدسة تحققت بشكلها النموذجي المثالي في القرآنوالحياة النبوية وحياةالخلفاء الراشدين ، فان للشعر هو كذلك اصولا نهائية تكاد أن تصل الى مرتبة القداسة تحققت بشكلها النموذجي المثالي في الجاهلية وصدر الاسلام . وكما أن على الفقيه ان ينظر الى عصر الراشدين كنموذج او مثاليجسد الروح الشرعيةالصحيحة وان يعمل على محاكاته ، فان على الشاعر أن ينظر الى عصر الجاهلية وصدر الاسلام كمثال يجسد الروح الشعرية العربية الصحيحة ، وان يعمل على محاكاتها . وكما ان الاجماع في الشريعة مقياس وقاعدة فان أجماع الذوق العام في الشعر هو كذلك مقياس وقاعدة . وكما ان الفقه أصالة في ضبط القواعد والموازين التي تصون الشريعة وتعبر عن الارادة العامة ، فقد اصبح الشعر هو كذلك أصالة في ضبط القواعد والموازين التي تؤكد على ضرورة محاكاة الاصول التي تعبر عن الذوق العام . ومن هنا تحول الشعر شيئا فشيئا الى شكل من أشكال العلم ، واصبح جزءاً من الحياة الاجتماعية ــ السياسية يمارس من حيث هو صناعة ، شأنه في ذلك شان بقيةالصناعات. ويمكن أن نختصر ذلك فنقول : كما ان ذاتية الفقيه ، بالنسبة الى الاصول، لا تطلب بل تطلب دقة فهمه لهذه الاصول ، فقد اهملت ذاتية الشاعر وعوالمه الداخلية ، وشدد على دقة فهمه ومحاكاته الاصول ، بحيث لا يخرج عن الذوق العام والعرف والعادة .

• ــ اصبح الفكر العربي اجماعيا (١٠٦) . ولا يعني الأخذ بالاجماع او الاجتهاد وما يتفرع عنه كالراي والقياس والاستحسان والاستصلاح نسخا للنص ، اي ابطالا للكتاب والسنة ، فالاجماع والاجتهاد لا ينسخان ، لأنهما « دون نصوص الشارع في القوة » . فالاجماع « عبارة عن اجتماع آراء المجتهدين في شيء ما ، وآراء المجتهدين مهما كانت هي دون نصوص الكتاب والسنة في القوة » (١٠٧) ، والراي « سواء كان اجماعيا او فرديا انما يعمل به حيث لا يوجد نص » (١٠٨) ، وحيث لا يخالف روح الشرع .

ومن هنا يصح القول ان الثقافة العربية مؤسسة على الشرع لا على الحرية . انها مؤسسة على النص الكامل الثابت . والشرع تعبير عن

الارادة الالهية ، وهو ينظم الوجود الانساني ويعطيه معنى . ومن الصحيح ان الشرع حرر العربي من اغترابه في الخضوع الى شرع الانسان ، الكيفي. لكن من الصحيح ايضا ان تطبيق الشرع الالهي يحتاج الى بشر الهيين حقا ، والا اصبح الاغتراب اشد واصعب . وهذا ما حدث في التاريخ العربي . فقد كانت ممارسة الشرع وفهمه من الضيق والسلفية بحيث اديا الى اعاقة كل نمو لاهوتي ، بخاصة ، وكل نمو فكري ، بعامة . لقد انتهى ، بتعبير آخر ، التوازن بين الحق والواجب . اصبح كل شيء واجبا ، ولم يعد الحق الا وسيلة لتنفيذ الواجب . ومن هنا حدث التفاوت بين الحياة والشرع بين الانسان في اندفاعه نحو مستقبل لا حد لمكناته ، والشرع الذي هو ، بذاته ، حد يكبح هذا الاندفاع . واذا شبهنا التاريخ العربي ببيت ، فان الشرع فيه يشكل جدرانه وابوابه ونوافذه ، ولا تشكل الحياة الحرة ، المتسائلة ، الطامحة الا ثقوبا صغيرة لا تكاد تتسع لكي يدخل منها الضوء .

٦ ــ أصبح الفكر العربي معياريا ، اعني انه يقيس الحاضر والمستقبل، على الماضي ، دون اعتبار للخبرة والتطور . بل ان الحاضر والمستقبل أصبحا رمزين للانحلال والانحطاط . ويزداد الانحلال والانحطاط طردا مع التقدم الزمني . اي أن الانسان يزداد نقصا بقدر ابتعاده ، زمنيا ، عن الأصل . ولعل خير ما يعبر عن هذه الناحية في جانبها الديني ابو القاسم الصقلي في كتابه « الانوار » ، اذ يقول : « كان أخص الناس بفهم علم الكتاب وشرح معرفة السنة وعمل الرسول أهل القرن الاول لأنهم أفضل الناس عقلا واوسعهم علما . ثم جاء القرن الثاني فكانوا اعقل الناس واعلمهم بعد الصحابة ، بمعاني آي الكتاب والعمل بالاقتداء وفهم ما شرحه الصحابة من البيان، غير أن الايثار الذي خص به الصحابة رق في التابعين وكذلك الزهد في الحلال ... ثم جاء القرن الثالث ، فذهب اكثر اهل العلم ، وقل فيهم الخوف والرجاء والصبر والشكر ، وكثر فيهم الخوض والجدل والخصومة والمراء ، وصارت الحقيقة خصوصا والجهالة عموما . ثم جاء القرن الرابع فاضطرب الامر في الحق واستوحشت طرق الهداية للسالكين لها وكثر النفاق ، وعدمت النصيحة ، وقلت الالفة وفسدت النيات في ذات الله وتصالحوا على الخب والفجور وسفك الدماء بغير حق ... غير ان في

الناس بقايا من أهل التصديق بالقدرة متحققين بالايمان بالقدر .. فاذا حل دخول القرن الخامس ، اشتد البلاء بأهل الاسلام خاصة ، فيما بينهم ، فكان الكل على الكل في القريب والبعيد ... بعضهم لبعض فتنة ، وبعضهم على بعض نقمة ... فاذا دخل القرن السادس ذهب أهل التصديق وبقي أهل الانكار ، وسلب الناس عقل الانصار وبقي عقل الحجة عليهم وذهب الاسلام فلم يبق الا اسمه . ثم العجب العجب أهل القرن السابع وهم اشرار الناس ، على شكلهم تأتي الآزفة ، تتبعها الرادفة » (١٠٩) .

وقد عبر عن هذه الفكرة في جانبها الشعري ، معظم النقاد العرب . فبقدر ما يكون صنيع الشاعر قريبا الى الأصل يكون شاعرا . فالتراث نقطة ثابتة يدور حولها الشعراء . وهم يقلون قيمة بقدر ابتعادهم عن هذه النقطة . فالشعراء المخضرمون أقرب الى الأصل ، أي أكثر قيمة ، من شعراء العهد الأموي . وشعراء العهد الأموي أكثر قيمة من شعراء العهد العباسي ، وهؤلاء أكثر قيمة من الشعراء الذين أتوا بعدهم (١١٠) . وخير ما يعبر عن هذا المعنى كلمة لأبي عمرو بن العلاء ، يقول فيها : « انما نحن ، فيمن مضى ، كبقل في أصول نخل طوال » (١١١) .

IX

هذا المنحى الثقافي الاتباعي هو الذي غلب في المجتمع العربي . كان يمثل ثقافة النظام السائد ، ويعبر عن مصالح الطبقات المهيمنة . انه منحى الثبات كما اصطلحنا على تسميته . لكن كان يقابله ويتصارع معه منحى آخر هو ما سميناه بمنحى التحول .

وكان أبو ذر الغفاري بين أوائل من ناضلوا بفكرهم وعملهم ، في سبيل تأسيس التحول . وفي سبيل هذا التأسيس ، قتل عثمان . ولم يكن مقتله عملا فرديا ، وانما كان عملا جماعيا هو النموذج الاول للثورة في الاسلام .

وقد « ثار به الناس » كما يعبر ابن الأثير ، حين رفض أن يعزل عماله ويرد مظالمهم ، وذلك بعد أن وعدهم ، ولم ينفذ وعده ، قائلا لهم : « ان كنت مستعملا من اردتم وعازلا من كرهتم ، فلست في شيء والأمر امركم» (١١٢).

وتكمن اهمية هذه الثورة في أن اصحابها كانوا يؤكدون على الفعل ، فكانوا يقولون : « لا نرضى بقول دون فعل » مشيرين الى أن عثمان يقول لكنه لا يفعل . وتكمن ثانيا في جماعيتها العنفية ، وفي ان السلطة هي سلطة الناس لا سلطة الحاكم ، وفي أن على الحاكم ان يخضع لارادة الناس .وتكمن ثالثا في أن غاية الثائرين لم تكن القتل ، بل العدل ، وقد طلبوا منه احد امور ثلاثة : اما ان يعزل نفسه ، او يسلم اليهم مروان بن الحكم ، او يقتلوه . ويشير صاحب « البداية والنهاية » الى انهم كانوا « يرجون أن يسلم مروان أو ان يعزل نفسه » . ذلك انهم « لم يكونوا يحاولون قتله عينا » (١١٣) .

وتكمن رابعا في انها ثورة طبقية . وقد وصفت عائشة الناس الذين قاموا بها بأنهم « الغوغاء من اهل الامصار ، واهل المياه ، وعبيد اهل المدينة » (١١٤) .

وقد تأسست الدولة الاموية ، في هذا المناخ الثوري ، نتيجة لحرب خاضها معاوية ضد علي وانتصر فيها . ولم يكن هذا الانتصار سياسيا وحسب ، وانما كان كذلك انتصارا ثقافيا . كان منحى العمل عند معاوية يتمثل في فن استغلال العالم ، وكان منحى العمل عند علي يتمثل في فن تحرير العالم . معاوية تيار تثبيت لما هو راهن ، وفقا لما استقر وساد بشكله الذي ارساه الخليفة الثالث . اما علي فتيار عودة تاصيلية الى الأصل الأول ، النبي ، وبدءا منه .

هكذا نشأت الدولة الاموية على اصل هو انشقاق المجتمع العربي ، سياسيا وثقافيا . وهو انشقاق عمودي وافقي . اعني انه لا يشمل الفروع

وحدها ، وانما هو ، كذلك ، انشقاق على مستوى الاصول ذاتها . وهكذا كانت الدولة بمثابة الجزء الذي سيطر على الكل . وهذا يعني أن الانسان في هذه الدولة لم يكن يعمل للجماعة ككل ، وانما كان يعمل لنفسه ولعصبيته العائلية أو العرقية . لم تكن المواطنية ، بتعبير آخر ، مدار الاهتمام ، ولم يكن الانسان يعرف بكونه مواطنا ، بقدر ما كان يعرف بكونه نصيرا . ذلك أن المواطنية كانت ، بفعل الانشقاق الجذري ، ميزة يضفيها النظام على انصاره . فلم تكن مسالة طبيعية او موضوعية ، وانما كانت امتيازا . كانت هبة من الدولة تخلعها على من تشاء ، وتحجبها عمن تشاء . وفي هذا استمرت الدولة الاموية قبلية رغم قيامها في مدينة حضارية ومجتمع حضاري . كانت بدوية في لباس المدينة . ولعل في هذا ما يفسر استمرار الانفصال بين المجتمع والدولة : تسيطر الدولة على افراد تفرض عليهم واجبات دون أن تعطيهم حقوقا . فلم يكن المولى ، مثلا ، انسانا ولم يكن مواطنا : كان يملك أو يطرح كالأشياء . ولهذا كانت الدولة بالنسبة اليه حدا مطلقا : يخضع لها كليا ، أو يرفضها كليا .

اذا كان الانشقاق الأصل الذي قامت عليه الدولة الأموية ، فان ذلك يعني أنه لم يكن في أصل هذه الدولة ارادة عامة أو اجماع حر ، وأن هذا الأصل يكمن في قوة القمع والقسر . وهكذا استمرت الدولة بمبايعة يعلنها الفرد بطاعته الكاملة للنظام ، ويكون مكلفا بممارسة هذه الطاعة لا بمحاربة النظام أو مراقبته . النظام مسؤول امام الله أو أمام الدين ، لا امام الذين بايعوه ، ذلك أن البيعة شكل آخر من الخضوع لارادة الله . وكان الامتناع عن البيعة شكلا من رفض هذه الارادة ، ولهذا كان يعاقب من حيث انه خروج على الارادة الالهية .

كان طبيعيا في الدولة الأموية ، تبعا لذلك ، أن يكون الحق تابعا للقوة ، بل خاضعا لها . والقوة هنا هي قوة الدولة ، ولذلك فان لمصلحة الدولة الأولية على الحق . كل حق غير حقها وأن يكن مشروعا يجب أن يخضع لها . واذا كان الحق خضوعا للدولة فان الحرية الفردية تصبح هي

أيضا خضوعا للدولة وسلطتها . فالسلطة هنا لا تتحاور مع من يخالفها وانما تخضعه : النظام قهري قمعي ، يضطهد طرفا يظل في حالة استعداد وتأهب لكي ينقض بدوره ، على النظام كله .

الدولة هنا لاهوت أرضي ، وهي تستمد قوتها وشرعيتها من كون الانسان في وضع امتحان منذ ولادته حتى موته وليست الدنيا الا مجالا لاختباره . فهو خطيئة لكن يتاح له في الحياة الدنيا أن يتخلص منها . والدولة ، في الممارسة السياسية الاجتماعية ، هي القيّمة عليه ، فتدينه او تبرئه . ففي شخص الخليفة تتجمع العدالة والقانون، القمع والتسامح . انه خليفة الله وسلطته مطلقة لا يردها اي قانون أو أية ارادة بشرية . فالخلافة مؤسسة الهية ، لا تعلم ما هو خارج الانسان أو تقرر ما يتصل به وحسب ، وانما تعلم كذلك داخل الانسان . انها لا تحدد عمله وحده ، وانما تحدد فكره أيضا . والخلافة لا تخطىء مبدئيا ، وهي ان اخطأت لا يجوز الخروج عليها . فلا عقاب لخطأها . الناس يبايعون الخليفة ، يمنحونه الشرعية ، لكن لا يحق لهم أن ينقضوا هذه البيعة . ان دورهم هو في الامتثال والطاعة . وليست مبايعتهم اقرارا لارادتهم ، بقدر ما هي اقرار لارادة الله . فالخلافة امتياز لا يمنحه الانسان بل الله ، ولذلك لا يقدر الانسان ان يلغيه لانه بذلك يلغي ارادة الله . وهذا الامتياز هو الذي يوجب على الانسان الخضوع للخلافة .

هكذا يكون المجتمع قسمين : الدولة والناس . وتملك الدولة الحقيقة ، وتملك أيضا مبدأ التطور الانساني ، لانها تمثل هذا المبدأ وتحميه ، أعني الدين . ويعني ذلك أن هناك مشيئة الهية لا مرد لها ، تقابلها على الأرض مشيئة الدولة فتجسدها وتحققها ، وان هناك حقيقة قبلية يتلقاها الانسان ويحيا ويفكر طبقا لها . هذا الموقف يعتبر الدين خارج التاريخ وتبدلاته من جهة ، ويرى ، من جهة ثانية ، أن الدين هو نفسه الذي يوجه التاريخ وتبدلاته .

ومن هنا قامت الدولة الأموية على أساسين : ايديولوجي يتمثل

في نمط من الفكر العروبوي القبلي، واقتصادي يتمثل في نمط من العلاقات تملك فيه الدولة الانتاج وأدواته . من الناحية الأولى ، كان غير العربي بل غير الموالي للأموية يعزل أو يقصى عن الحياة السياسية الفكرية . ومن الناحية الثانية ، تشكلت حول الدولة الأموية طبقة آتخذت من الفتوحات قوة اقتصادية استأثرت بها . وقد أشار المختار الثقفي الى ان الحقوق التي اتاحتها الفتوح للمسلمين لم تكن حقوقا للجميع بالتساوي ، بل كانت حقوق القادة وعمال الخليفة واعوانه المقربين ، فقد كانت امتيازات لفئة دون اخرى ، لا حقوقا جماعية . وقد حاول ان ينشيء ، للمرة الأولى ، ديكتاتورية « أهل السواد » ، أو حكما تسود فيه القاعدة ، لكي يقضي على تسلطية النظام المفروض من أعلى . ومن هنا بشر بدكتاتورية الثورة من اجل القضاء على دكتاتورية النظام التسلطي الجائر . وفي هذا اساس الانقسام الطبقي الذي كان يزداد تبعا لازدياد التطور والتمركز في المدن . وقد ادى هذا الانقسام بدوره الى انقسام ايديولوجي حاد . وتركز الصراع ضد الدولة الأموية في منحيين : سياسي ــ ثقافي لاحلال الاسلاموية محل العروبوية ، واقتصادي ــ اجتماعي ، لاستبدال البنيةالاقتصادية السائدة وعلاقاتها ، ببنية جديدة وعلاقات جديدة .

كان للدولة الأموية منظرون ايديولوجيون يسوغون نشاطها وممارساتها من جهة ، ويحاربون ، من جهة ثانية ، جميع الذين يناوئونها . فعلى الصعيد الديني ، اغتصب السلفيون حق التفسير ، وجعلوه وقفا عليهم ، وكفروا جميع الفرق أو الاشخاص الذين حاولوا ان يفسروا الدين تفسيرا مغايرا قد يؤدي الى التشكيك في الأسس التي تقوم عليها الخلافة الأموية. وكان هؤلاء السلفيون يزعمون أنهم يرثون عصمة النبي ، وأنهم يحكمون على الآخرين باسم هذه العصمة . والفرق بين التفسير السلفي والتفسير التأويلي الذي قامت به الفرق المناوئة ، هو أن الأول يتمسك الى جانب القرآن بالسنة والصحابة ، وبخاصة الخلفاء الثلاثة الأول ، بينما الثاني يتخذ من القرآن منطلقه الوحيد .

ولم يكن السلفيون أو هؤلاء الذين نظروا للثبات والاتباع يرون اي

امكان لتطور الفكر الديني (السنة ... الخ) . كانـوا ، علـى العكس ، يكيفون الواقع الاجتماعي لينطبـق عليه . ولهذا لم يكونـوا يفهمون معنى الانقطاع أو الانفصال عن المبـادىء الاجتماعية والاخلاقيـة التي يقوم عليها المجتمع العربي ـ لأن هذه المبادىء مستمدة من الفكر الديني نفسه. ولهذا كانوا يسمون القائلين بهذا الانقطاع باهل البدع والأهواء، اي كانوا ينفونهم من المجتمع ويخرجونهم من بنيته ، لكي تخرج اقوالهم من بنيته الثقافية . فالبدعة ليست انحرافا عن الطريق السوي وحسب ، وانما هي تعطيـل مرضي لاستمرار هذه الطريق . وعلى هذا فان كـل تغير لا يمكـن الا ان يكون عابرا ، حيث يعود المجتمع بعده ، الى صحته الأصلية الثابتة ، قبل حدوث هذا التغير . ان ثمة كفاحـا دائما ضد التحـول ، ينتظـر « زوال الغيوم » ، عائدا الى الثبات . فالتغيرات ما هي موضوعيا ، الا اضطرابات وامراض ، وما هي ، ذاتيا ، الا أهواء وبدع . وكان منظـرو الثبـات ، تبعا لذلك ، يرون في الدولة تجسيداً لوحدة « الأمة » أو « الجماعـة » ، ولهذا كانوا يرون أن كل خـروج عليها تهـديم لهذه الوحـدة ، وانه على الصعيد العملي ، وقوف ضدها الى جانب أعدائهـا . فالخـروج ، اذن ، موقف يجب ، دينيا وسياسيا ، القضاء عليه .

وكان أهل البدع والأهواء يرون هم كذلك ان الدولـة هي الشكـل السياسي الضروري لوحدة الأمة ، لكنهم كانوا يضيفون بأن ثروة الأمـة ، في ظل الشروط التي يعيشونها ، هي ثروة الطبقة الأموية وحدهـا ، وان الدولة الراهنة ليست الا الشكل السياسي لسيطرةهذه الطبقة واستغلالها الطبقات الأخرى .

ومن هنا نفهم كيف أن الدولة الأموية لم تكن تحارب اهـل البـدع والأهواء لمجرد كونهم يقولون بنظريات دينية تغاير المذهبية السنية ، وانما كانت تحاربهم لأنهم على الأخص ، يقولون بنظريات تشكل خطراً علىالدولة ذاتها ، وعلى استمرارها . فبينما تتبنى الدولة القول بأن الماضي التاريخي للاسلام كما نشأ واستقر ، يجب أن يتكرر ، باعتباره النمـوذج الأرقى ، يقول أهل البدع والأهواء ان هذا النموذج الأرقى ليس ما تصوره الدولـة وتمارسه وانما هو شيء آخر لا يتحقق الا بتهديم الدولة . وفي حين كانت

الدولة تتهم اهل البدع والاهواء بان آراءهم تهدم المجتمع وتسير به نحو الانحلال ، كان هؤلاء يدافعون عن انفسهم بانهم ، على العكس ، يسيرون ، بالمجتمع نحو مرحلة ثانية ، يزول فيها الاستغلال الذي يتجلى في استئثار طبقة معينة بالحكم والمال ، هي الطبقة الاموية .

كان التنظير الاتباعي يهدف الى خلق وعي مطابق لبنية النظام القائم ، وعي يمارس الطاعة والخضوع ، بحيث تكون الغاية من وجود الوعي هي المحافظة على هذا النظام . وكان انعدام العمل أو نقصه يساعد في استمرار هذا الوعي الخضوعي . ذلك ان الفرد كان خاضعا لنظام العطاء ، وكان نصيبه من بيت المال تابعا لمدى ولائه وطاعته .

كان الشعر نفسه ، من حيث انه يمدح ويهجو ويرثي ، سلعة ، اي قوة عمل تتمثل في الشعراء . كان الشاعر يبيع نفسه ، قصيدة قصيدة ، كالسلعة . وكان معرضا ، شأن اية سلعة تجارية ، لتقلبات الدولة او الخليفة (السوق الخاصة به) . ولم يكن الشاعر ، من حيث هو بائع ، في موقع الانسان الحر الذي يسيطر على سلعته ، وانما كان يبيعها ، على العكس ، من موقع الانسان المضطر . فهو لا يقدر ان يعيش الا اذا اعطاه الخليفة ، ولا يعطيه الخليفة الا اذا كان شعره ينمي الراسمال السياسي للخليفة ، اذا جاز التعبير . وكانت قيمة السلعة تابعة لمدى طاقتها على تنمية هذا الراسمال .

اذا صح ان نستعير عبارة هيغل في وصف المجتمع البورجوازي بانه المملكة الحيوانية للعقل ، فمن الممكن القول ان النظام الاموي كان المملكة الحيوانية للدين . ولهذا لم تكن ثقافته تحريرا ، بل كانت ترويضا . وفي حين كان الدين ينظرون لهذا النظام يعتبرون الطبقات الاجتماعية الجديدة « من اهل السواد » قوى سلبية مهدمة يجب كبحها وقمعها ، كان اهل البدع يرون فيها وفي ممارساتها بوادر وعناصر ايجابية لبناء مجتمع جديد حر وعادل وغير عنصري . ولهذا كان من الطبيعي ان يخوض اهل البدع نضالا من اجل مجتمع آخر بدات تتحقق ملامحه الاولى : اقتصاديا ، في

قطع الروابط مع نظام الملكية السائد والانتقال الى تنظيمات باشكال اشتراكية ، وثقافيا ، في قطع الروابط مع الأفكار السلفية ، وتأويل الدين تأويلا يلائم الحياة الانسانية القائمة . ومن هنا ، تكمن اهمية آراء المبتدعة في انها لم تكن تغيرا عقليا وحسب ، وانما كانت ايضا تؤدي الى تغير تاريخي : سياسي ـ اجتماعي . كانت رفضا لشروط المجتمع القائم وعملا لتغييرها . وهكذا ارتبطت الحركات الفكرية الرفضية دائما بحركات ثورية . ولئن كانت هذه الحركات ترى في بؤس « أهل السواد » شيئا آخر أكثر من البؤس ، أعني المخزون الثوري الذي سيهدم النظام القائم ، فان النقد الذي مارسته هذه الحركات لم يكن يصدر عن وعي بأن الأوضاع التي تنقدها انما هي شروط خاصة محددة لمرحلة انتقالية في فترة تاريخية معينة . ولهذا كان على الصعيد النظري ، نقداً تغلب عليه المذهبية ، وكان على صعيد الممارسة ، نقدا تغلب عليه الطوباوية . كذلك كان وعي الحركات الثورية ردة فعل أو انعكاسا اكثر مما كان فعالية . لم يكن وعيا كاملا بشروط الانسان الحقيقية ومصالحه الحقيقية ، ولهذا كانت الحركات الثورية التي استندت اليه تهدف الى ازالة النظام القائم، اكثر مما كانت تهدف الى اقامة الحرية .

X

اتخذت الثورة شكلها التنظيمي الاكمل في الحركة القرمطية . ولئن كانت هذه الثورة متعددة لا تجمعها أسباب واحدة ولا غايات واحدة ، فقد كانت تجمعها فكرة واحدة ، على الاقل ، هي القول بالخروج على الطغيان أو على « السلطان الجائر » .

وكان للحركة الثورية اهمية تحويلية كبرى تجسدت ، على الاخص، في الفصل بين العروبة والاسلام ، اي في القول باسلامية العروبة بدلا من عروبية الاسلام ، وفي اعطاء الاسلام عمليا بعداً انسانيا ، أمميا ، يتجاوز القومية والجنس الى الانسان بما هو انسان . وتجسدت كذلك في نظرية

خلع السلطان الجائر ، وفي القول ان الخلافة لا يجوز ان تكون محصورة في قريش ، وانما يجب ان تكون للأجدر والأحق ، أيا كان لونه وجنسه . وقد عنى ذلك عمليا المساواة بين المسلم والمسلم ، دون فرق بين مولى او سيد ، عربي او اعجمي ، والمساواة بينهما اقتصاديا ، وفقا للعدالة والحق ، فيما سمي بـ « نظام الألفة » الاشتراكي ، الذي وضعته الحركة القرمطية .

هكذا يبدو ان الثورة على البنية السياسية ــ الاقتصادية التي يمثلها النظام الاموي ، كانت ترافقها الثورة على البنية الثقافية التي يستخدمها او يستند اليها . وقد تجلت هذه الثورة في مختلف المجالات الثقافية ، بدءا من اللغة . ولم تكن ثورة على مادة المعرفة بذاتها ، بقدر ما كانت ثورة منهجية تهدف الى تثبيت فهم جديد للموروث الثقافي ، ومنهج جديد في البحث والمعرفة . ويمكن ايجاز مبادىء هذه الثورة في ثلاثة : العقل قبل النقل ، الحقيقة قبل الشريعة ، الابداع قبل الاتباع .

من الناحية الأولى ، كانت الحركة الاعتزالية تنظيرا عقليا للدين . فما فعله المعتزلة ، بالنسبة الى الدين الاسلامي ، يشبه الى حد ما ، ما فعله الفلاسفة اليونانيون الأول ، بالنسبة الى الاسطورة اليونانية . فقد عقلنوها ، وبدءا من هذه العقلنة ، نشأت الفلسفة . وهكذا كانت العقلنة الاعتزالية بداية لنشوء الفلسفة العربية .

كان الدين قبل الاعتزالية ، تعليما لا تعليلا ، قبولا لا تساؤلا ، نقلا لا عقلا . وفي الاعتزالية ، صيغت المسألة الدينية ، من جديد ، صياغة عقلانية واضحة . ولم تقتصر هذه الصياغة على وحدانية الله وحسب ، وانما تناولت كذلك النبوة والايمان والاخلاق . ان الله ، بحسب الاعتزالية ، مفهوم عقلي . وهو ، في هذا المستوى ، تصور انساني بحت ، وليس ثمة سر : فالله واضح وضوحا عقليا ، كذلك النبوة ، وكذلك الكون بأسره . ومن هنا يمكن القول ان الاعتزالية ، في اطار النقلية الدينية ، كانت ثورة

حقيقية : فلم يعد النقل محور المعرفة ، بل صار العقل محورها . الله نفسه صار مسألة عقلية ، وتبعا لذلك أمكن القول : لا حقيقة الا بالعقل .

واذا كانت الامامية ــ الصوفية نقلت الدين من شيئية الفكرة الى رمزيتها ، ومزجت بين الأصل والولادة ، بحيث أصبح تفسير الصيرورة يستند الى صورة الاتحاد بين الأب والأم ، فان الاعتزالية أعطت للأصل طابعا تجريديا خالصا هو ما سمي بالتنزيه ، وهو تنزيه مطلق لا يوصف ، بمقتضاه ، الله بأية صفة . فالله خارج العالم ، مناقض للعالم ، يديره ويدبره من خارج .

ولم يطرح الفكر العربي ، باستثناء الفكر الامامي ــ الصوفي ، مسألة الوحدة الكونية ، بل عني بثنائية الانسان : الروح المغايرة للبدن ، والتي تقوده على غرار ما يقود الله الكون . لكن الروح التي هي « من أمر ربي » تعود في نهاية المطاف الى بارئها ، وتقدر في شروط وحالات معينة ، أن تعرفه وأن تتحد به ، بحسب التجربة الصوفية ، او ان تقترب منه وتظفر بوجود متحرر من الزمن والتغير .

هكذا اكد الاعتزال الفصل بين الله والكون ، وبين الله والانسان ، واكد القول بأن وراء الطبيعة المرئية الها غير مرئي ، ولا يمكن أن يرى ، ومع ذلك فان هذا اللامرئي هو الحقيقة الثابتة وان المرئي هو الوهم الزائل . وذلك على الضد مما ترى الامامية ــ الصوفية التي اقامت نوعا من العلاقة الجدلية بين اللامرئي والمرئي ، او بين الله والانسان . ومن هنا لم تكن الاعتزالية ثورة أصلية ، وانما كانت ثورة منهجية : كان الخبر ، آية أو سنة ، يعبر في التقليد الديني عن حقيقة جوهرية ، بل كان معرفة مطلقة ، لكن الاعتزالية جعلت من الخبر مجرد صورة تمثيلية عن المعرفة ، فهو متصل بالايمان العامي ، اما اليقين فلا يقوم على الخبر ، وانما يقوم على العقل .

ومن هنا قالت المعتزلة بأن العقل لا النقل هو الذي يحكم على العالم ،

ويقرر طبيعة الصلة بينه وبين الله . فالكون عقلي ، والدين نفسه لا قيمة له ان تناقض مع العقل . كان هذا تحولا حاسما في تاريخ الفكر العربي ، فلقد اخذ الانسان العربي يجرؤ على ان يخضع الوجود كله، المادي والغيبي، لمقاييس العقل واحكامه ، بعد ان كان الامتثال السلفي ـ التقليدي هو الذي يسود الحياة والفكر . واخذ الاعتزال ينظم العالم الديني ، وعالم الأرض ، تنظيما عقليا . ومن هنا عرفت الحركة العقلية اجمالا بمعارضتها لكل نظام جائر . ومثل هذه المعارضة تتضمن المطالبة باعادة تنظيم للحياة السياسية والاجتماعية وفقا لمبادىء العقل . فالتوكيد على العقل مرتبط بالتوكيد على الحرية . فلا عقل دون حرية ، ولا حرية دون عقل . العقل يفهم الواقع والحرية تغيره أو تعيد تشكيله وفقا للعقل . والممارسة السياسية مجال لنمو الحرية ، اي لنمو العقل . فالمجتمع الذي لا حرية له في هذه الممارسة لا يكون عاقلا ولا حرا .

هكذا اعطى الاعتزال للدين معنى جديدا ، وأكد على ان الانسان قادر بقوته العقلية ان يفهم الكون واسراره ويسيطر على العالم . ويعني ذلك القول بمبدأ استقلال العقل فالانسان هو الذي يميز بين الحق والباطل، ويعرف الخير والشر . فالحقيقة قائمة بذاتها ، والعقل الانساني قادر على اكتشافها . واعطاء العقل هذه الاولية يتضمن الكفاح ضد كل ما يناقضه ، سواء كان سياسة أو اخلاقا أو فكراً أو دينا . واذا كان هذا الموقف تحريراً للانسان من جميع أشكال التقليد ، وارساء لمنهج جديد في المعرفة ، فقد كان في الوقت نفسه ، ردا مباشرا على التقليدية السلفية التي تقول بعجز الانسان عن بلوغ الخير بنفسه أو بعقله ، أو بقدرته الانسانية وحدها . ومن هنا فصل الاعتزال الدين عن الطغيان السياسي ، وجعل من السياسة عملا عقليا ، ومن الدين ممارسة عقلية .

غير ان الاعتزال لا يرى ان العقل مناقض للدين ، بل يرى أن الدين هو نفسه عقل . فالعقل ليس مقيدا باي نظام او شكل للمعرفة مسبق ، وانما هو مبدأ كلي وضروري . فلا مصادفة اذن ، ولا معجزة ، بل القانون العقلي الشامل هو الذي ينظم العالم . وهكذا كان الاعتزال خطوة في سبيل

نقل الانسان من التدين بالنقل والتقليد ، الى التدين بالعقل والحرية . فهو ، كنظرة عامة ، ليس شيئا آخر الا الدين نفسه موضوعا في شكل جدل عقلي . ومن هنا كان نمطا آخر للضياع ، ولعله كان أشد تعقيدا لانه لا يؤسس الغيب على الغيب ، شأن الدين ، وانما يؤسس الغيب على العقل ، اي انه يقر ما ليس من شأن العقل ، بالعقل ذاته .

مع ذلك لم يكن ممكنا ان تنشأ الفلسفة العقلانية بمعناها الخالص الجذري ، استنادا الى حركة الاعتزال بحد ذاتها . ولعل ذلك عائد لسببين : الأول هو ان العقل العربي ، حتى في صيغته الاعتزالية ، لم ينف، في تفسيره ظواهر الطبيعة ، الفعل الالهي المستمر المباشر في الطبيعة بحيث استمر القول بأن لكل ظاهرة طبيعية سببها الالهي (لا الطبيعي) ، وتبعا لذلك ، لم ينف المعجزة . والسبب الثاني هو ان هذا العقل ظل ايمانا – اي ظل ينطلق من مقدمات شرعية يفرضها صحيحة لا شك فيها . وهذا يعني انه ظل أسطوريا ، بمعنى ما ، بعيدا عن التجريب . وهكذا بقي العقل في اللغة – الذهن ، لا في الطبيعة – التجربة . اي انه بقي فوقيا ، فلا يتغير او ينمو عبر التجريب وصناعة الاشياء وممارستها ، وانما يتراكم تعليميا. انه عقل يهدف الى التأثير على الانسان ، لا على الطبيعة . فالعقل العربي وليد التدين لا التجريب ، انه ابن الله والوحي وليس ابن الانسان والطبيعة .

كان لا بد اذن من حركة عقلية تنقد الوحي بذاته . فمن جوهر الوحي أن الانسان ناقص بطبيعته ، ولا يستطيع أن يتجاوز هذا النقص بقوته ذاتها ، أي بعقله . لذلك لا بد له ، لكي يحقق كماله وخلاصه ، من قوة غير انسانية قوة الهية تهديه ، وهذه القوة هي الوحي . فما ينقذ الانسان ليس كامنا في ذات الانسان ، وانما يكمن خارجها .

وقد انطلق ابن الراوندي والرازي في مناقشتهما للوحي من القول : اما ان الوحي موافق للعقل ، واما انه مخالف . فان كان موافقا، فان العقل يغني عنه ولا يحتاج اليه الانسان ، اما ان كان مخالفا فذلك يعني انه لا

تنقذ الانسان الا قوة تناقض الانسان . فكأن الانسان موجود خارج نفسه ، وهذا مما يكذبه العقل . فالوحي في الحالتين ، اما انه نافل واما انه باطل.

ويعني ذلك أن الانسان قادر أن يفهم الكون وأن يسيطر على الطبيعة وعلى مصيره ، اعتمادا على العقل ، ودون حاجة الى الوحي . وبما أن هذه القدرة مقيدة ، تاريخيا وسياسيا واجتماعيا ، بسلطة الوحي الزمنية والدينية ، فان الخطوة الأولى في تحرير الانسان هي في تحريره من الدين.

هذا النقد للوحي يتضمن نقدا للفكر الذي انتجه الوحي . فليس الوحي وحده هو النافل أو الباطل ، وانما الفكر القائم على الوحي هو كله ، نافل وباطل . ان هذا النقد يرى في نهاية النبوة بداية الواقع ، وفي نهاية النظرية بداية التجربة . فاذ ينتهي الفكر النبوي ، يحل محله الفكر الذي يصدر عن التجربة الانسانية ويتحقق العقل في العالم الواقعي . وهكذا يصبح الفكر انبثاقا من التجربة ، لا هبوطا من الغيب . وهكذا لا تعود السياسة ممارسة باسم الوحي وشكلا للتصور الديني للعالم ، وانما تصبح ممارسة انسانية تقوم على العقل .

الالحاد هنا عودة الى الانسان في طبيعته الأصلية ، والى الايمان به من حيث هو انسان . فما دام الانسان تابعا للغيب ، لا يمكنه أن يكون انسانا . فتجاوز الوحي هو اذن تجاوز لانسان الوحي ، أي تجاوز اللاانسان الى الانسان الحقيقي ، انسان العقل . الالحاد ، لذلك ، ثورة حقيقية تهدف الى أن تهدم سلطة يمارسها الانسان ، باسم الوحي ، على الانسان ، أو يمارسها ، باسم الغيب ، على الواقع . انه تهديم للشريعة وتجسداتها الاجتماعية ــ السياسية . ولهذا كان الالحاد توكيدا على ارادة الانسان الخاصة بحيث يكون عقله ، شريعته وقوته . المقدس ، بالنسبة الى الالحاد ، هو الانسان نفسه ، انسان العقل ، ولا شيء أعظم من هذا الانسان . انه يحل العقل محل الوحي ، والانسان محل الله . ومن هنا كان الالحاد نواة لحياة المستقبل وفكر المستقبل ، مقابل التدين الذي يرد الحاضر كله ، فكرا وعملا ، والمستقبل كله الى الماضي . انه ،

بتعبير آخر ، اول شكل للحداثة . ذلك ان نقد الوحي في مجتمع يقوم على الوحي ، ليس الشرط الاول لكل نقد وحسب ، وانما هو ايضا الشرط الأول لكل تقدم .

واذا كان الالحاد نهاية الوحي ، فانه بداية موت الله ، اي بداية العدمية التي هي نفسها بداية لتجاوز العدمية . « افعل » ، « لا تفعل » : حلت محلها : « أعقل » و « اريد » . فلا أمر ولا نهي مسبقان : العقل وحده يأمر وينهى .

والواقع ان هذا النقد للوحي لم يكن الا نقدا للسياسة . فنقد السماء هنا انما هو نقد للأرض . وهذا النقد لا يتناول مبادىء وافكاراً وحسب ، وانما يتناول أيضا النظام الاجتماعي ـ السياسي ، بمقدار ما يعكس هذه الأفكار والمبادىء ويمثلها .

فالدولة التي تقوم على اساس ديني هي ، بالضرورة ، دولة غير عادلة ، لأنها لا تقدر ان تنظر الى مواطنيها المختلفي الأديان ، او المتفاوتين في ايمانهم ، نظرة واحدة ، ولا بد من أن تفضل بعضهم على بعض . ومثل هذه الدولة فاسدة ، اصلا . ذلك أن الحق فيها امتياز تفرضه الصفة الدينية . فالحق فيها خاص لا عام . ولذلك لكي يتحرر الانسان في الدولة الدينية ، لا بد من أن تتحرر الدولة ذاتها من الدين . فالدين لا يوحد بين الانسان والانسان بل ، على العكس ، يفرق بينهما . أما الذي يوحد بينهما فهو العقل . لا بد اذن من ازالة الدين من المجتمع ، واقامة العقل . والازالة هنا لا تقتصر على الدولة او الدين العام ، بل يجب ان يزال الدين الخاص ايضا ، اي دين الفرد ذاته .

على أن هذا النقد ظل عقليا ، لم يرافقه نقد لاوضاع الانسان ومشكلاته . فقد كان الالحاد الذي يصدر عنه الحاداً عقليا ، ولم يكن الحادا نضاليا . ولهذا تنحصر اهميته في القول بتحديد

آخر لماهية الانسان ، انطلاقا من التوكيد على أن هذه الماهية ليست في الوحي بل في العقل . كان هذا النقد ، بتعبير آخر ، تقويضا للدين ولم يكن تقويضا للأساس الذي يقوم عليه .

لكن ، اذا كان القول بالنقل يتضمن القول بصحة المنقول ، التامة ، المستمرة عبر الزمان والمكان ، مما يعني ان مجال التطور في المنقول ضيق او مغلق ، فان القول بالعقل يتضمن الانفتاح وقابلية التطور المستمر ، بالضرورة . ذلك ان الموقف النقلي تقليدي بالضرورة ، أي تكراري بالضرورة . أما العقل فيرفض ، ويغير ، ويختار ، وفي هذا تكمن آلية التطور . وهو ما رسخته الحركة العقلية متمثلة ، على الأخص ، بالالحاد .

كان الله — الغيب محورا للتأمل ، قبل الرازي وابن الروائدي ، وبفضلهما أصبح الانسان — العقل هو المحور الجديد للتأمل . وكان ذلك خطوة أساسية في توكيد فاعلية الانسان ، وحريته ، اي في توكيد قدرته على أن يكون سيد مصيره ، قادرا أن يفعل ، بحريته وعقله ، كل شيء . وكانت تلك مقدمة لانعتاق العربي من الجبرية ، الالهية او التاريخية ، ومن المصادفات العمياء . وحين يصبح العقل والحرية محور التأمل واساس الفعل ، يكون ذلك دليلا على أن فكرة التقدم ، أي فكرة الفاعلية الانسانية المغيرة ، أخذت تدخل التاريخ .

وفيما كان الانسان يبدو انه تحقق زمني عارض لجوهر قبلي ثابت ، أصبح من الممكن بدءا من الرازي وابن الروائدي ، أن ينظر اليه على انه تحول مستمر من الأقل كمالا الى الأكثر كمالا ، ومن الجبرية الى الحرية . ولم يعد الكمال نقطة ثابتة تحققت مرة واحدة والى الأبد ، وانما أصبح الكمال نقطة لا يمكن بلوغها نهائيا ، لان الانسان هو هذه الحركة اللانهائية في اتجاه التقدم ، أي في اتجاه ما لا ينتهي . ولئن كان جوهر الانسان يكمن في الحرية والعقل ، فان جوهر الواقع يكمن هو كذلك فيهما . فثمة تطابق بين الذات والموضوع ، بين الطبيعة الطابعة والطبيعة المطبوعة . هكذا يقدم

الرازي وابن الروائدي اساسا عقليا جديدا للحركات الثورية التحررية ، ولكل حركة تحررية ، على صعيدي النظر والعمل . كان فكرهما تاسيسا نظريا للحرية ، ولهذا كان تمهيدا لتاسيسها تاسيسا عمليا في الثورة .

اذا كان الالحاد جوهر ما يؤدي اليه تفكير الرازي وابن الروائدي ، بالحاحهما على تحرير الانسان من الوحي وسلطته ، فان التاريخ يبطل ، تبعا لذلك ، أن يكون تجليا لارادة الله ، كذلك تبطل الدولة المتمثلة في سلطة الخلافة أن تكون ، هي ايضا تجليا او تجسيدا لهذه الارادة . تصبح الدولة والتاريخ تابعين لارادة الانسان نفسه . وهكذا يتوجب على الانسان أن يكيف العالم الخارجي ، بما يتفق مع الحرية والعقل ، أن يصنع هو نفسه ، بارادته وحريته ، الدولة والتاريخ . يجب ، بتعبير آخر ، ان تنتهي هيمنة الدين على المجتمع ، وأن تحل محلها هيمنة الحرية والعقل . ويعني ذلك انتفاء الحقيقة القبلية ، كما يعلم الدين . فالحقيقة تالية . انها تحقق بالعمل . فنحن نتعرف على الحقيقة بالممارسة لا بالنظر او التامل . والانسان ، اذن ، هو الذي ينشىء الحقائق انطلاقا من فعاليته وممارسته . الحقيقة ، بتعبير آخر ، تكون ثورية أو لا تكون . ومن هنا يذكر موقف الرازي وابن الروائدي بما يقوله برودون، من أن الانسان وجد ليحيا بلا دين ، أي بلا اي فكرة جاهزة مسبقة ، مطلقة أو غير مطلقة .

ويمكن اعتبار هذا الموقف ، ضمن اطار الثقافة العربية — الاسلامية، ثورة حقيقية . فهو لا يصدر عن مجرد نظرية في الالحاد ، وانما يصدر عن نظرية في الانسان . انه ثورة كوبيرنيكية : الانسان ، لا الله، هو مركز الكون.

على أن للحركة العقلية ، بعامة ، دورا آخر في ارساء مفهوم جديد للتاريخ استنادا الى مبدأ التاويل الذي اسهمت في وضعه وتطويره . فالتاريخ ، بحسب النظرة السلفية ، ليس الا المضمون الزمني للدين . الدين سيد الأرض ، والتاريخ هو تجليات هذه السيادة . وبما أن الدين لا يفهم من زاوية التقدم والتاخر ، بل من زاوية الكمال الذي لا يتغير ، فان التاريخ العربي لم يفهم من زاوية التقدم أو التاخر . والانظمة التي تتابعت

لم يكن احد منها يطرح نفسه على اساس انه أكثر تقدما من سلفه . بل انه على العكس ، كان يطرح نفسه على أساس انه الأكثر تمسكا بالدين ، اي الاشد عودة الى الاصل . فالتاريخ ليس تقدما ، وانما هو تجسيد للممارسات الدنيوية التي تتم وفاقا لمبادىء الدين .

فحين يهرم شكل اجتماعي أو سياسي لا يعني أنه هرم لانه استنفد طاقاته ، بقدر ما يعني أنه هرم لانه انحرف عن المسار الديني الأصلي ، ولهذا فان الشكل الاجتماعي او السياسي الذي يخلفه لا يعني أنه أكثر تقدما منه ، من حيث انه كشف عن قوى جديدة في المجتمع ، مثلا ، وانما تكمن قيمته في مدى كونه احياء للمسار الديني الأصلي . فالدين مجال لتقدم لا تقدم بعده .

وعلى هذا فان التاريخ ليس تغيرا باتجاه الأفضل ، أو تقدما الى الأكمل ، وانما هو نوع من دورات تتكرر ، باستمرار .

الوحي ، بتعبير آخر ، من حيث هو نص ، اكتمل وانتهى، والتاريخ، من حيث هو وقائع ، لا يكتمل ولا ينتهي ، وانما يظل منفتحا . هذا التعارض بين الوحي والتاريخ هو ما حاولت حركة التأويل أن تزيله . فالتأويل هو قراءة لنصوص الوحي بشكل لا يتعارض مع حركة التاريخ ، بل ، على العكس ، يتوافق معها . ومن هنا التوكيد على أن هذه القراءة يجب أن تستخرج المعنى الذي لا يتعارض مع العقل .

هكذا تحولت ، في حركة التأويل ، علاقة الانسان بالوحي من كونها تقوم على أولية النص ، الى كونها تقوم على أولية العقل ، أي أولية الممارسة التاريخية . هذا الاهتمام بالزمانية أو التاريخ تجلى في اشكال مختلفة : ابطال النبوة أو التجريبية العلمية ، والصوفية ، والابداع الشعري . ولم يعد التوكيد ، في هذه الأشكال ، على القدم ، بل على « جدة الزمان »، كما يعبّر أبو نواس .

التأويل ، في هذا المنظور ، صيغة عقلية لفهم الحركة التاريخية والتآلف مع تغيرات الزمن . الزمن ، بحسب الوحي ، ينتج باستمرار شيئا واحدا هو الوحي ، فما لا يتغير مقياس للمتغير . وما يتعالى على التاريخ هو الذي يوجه التاريخ . اما الزمن ، بحسب التأويل ، فينتج ، باستمرار ، اشياء متغايرة . واذا كان الوحي يحل محل التاريخ الحي ، وعوامله المادية الواقعية ، عوامل غيبية لا زمنية، فيفسر الزمني باللازمني، والانسائي بالالهي ، فان التأويل محاولة لتزمين الدين ، واعطائه ابعادا مادية وانسانية . وهكذا يعني القول بتغير الزمن ، استبدال التقليد ، بالحديث الناشيء ، أو استبدال ما لم يعد واقعيا ، بما أصبح قائما في الواقع . ومن هنا أخذ الحاضر يتعارض مع الماضي ، واخذ الحالي يتنافس مع السابق . ونشوء الحس بالحالي يتضمن ، بالضرورة ، نشوء الحس بالممكن ، أي بالمستقبل .

غير أن نشوء هذا الحس زاد في حدة ما يناقضه ، فازداد الايمان بالماضي وسطوته ، وبأن الحاضر ليس الا سقوطا اي ابتعادا عن الأصل . وازداد ، تبعا لذلك ، الحس بالمستقبل متجسدا في فكرة النبوة المستمرة، او الهداية المنتظرة ، او في حركة الثورة . والاتجاهان ينبعان من الشعور بوطأة الحاضر : الأول يلجأ الى الماضي لانه يرى الحاضر انحرافا وانحطاطا، والثاني يتجه الى المستقبل لانه لا يرى في الحاضر ما يجيبه عن المشكلات التي يواجهها . الاول يكرر البداية المطلقة ، والثاني لا يراها الا بمقدار ما تتآلف مع التاريخ .

يضع الدين ، بمفهومه الذي ساد سلفيا ، الآخرة مقابل الدنيا ، او الغيب مقابل الطبيعة . وهو ، في ذلك يفصل بين الفكر والواقع ، كما يفصل بين النفس والجسم . هناك ، بدئيا ، اغتراب مزدوج : « الفكر » مغترب عن الواقع ، والواقع مغترب عن الفكر . هناك ، بدئيا ، صراع بين طرفين ليس الخلاص (او الهلاك) في وحدتهما . بل الخلاص (او الهلاك) في تغلب أحدهما على الآخر . طبيعي اذن أن يكون الموقف الديني من الدنيا هو أن يشكلها وأن يعيد تشكيلها وفقا لمقتضى الآخرة . فالواقع موجه ،

قبليا ، برؤيا مثالية لا ترى فيه الشيء من حيث انه موضوع بذاته ، وانما تراه من حيث أنه يلائم هذه الرؤيا أو ينافرها . والواقـع كله معـروف ، مسبقا ، ومهمة الانسان هي أن يتعرف على هذه المعرفة . ان على الواقع، بتعبير آخر ، أن يبرهن ، عبر تطوره ، انه متوافق مع هذه الرؤيا المثاليـة الغيبية ، والا كان منحرفا ومن الضروري تقويمه .

لهذا التناقض بين الدنيا والآخرة ، شكـل آخر هـو التنـاقض بين الحرية والضرورة ، الفطرة والعقل ، الـذات والموضوع . ويعترض هذا التناقض ان يفهم الانسان (الذات) الشيء (الموضوع) كما خلقـه الله . وهذا يعني ان يقبل بالعلاقات القائمة بين اشياء العالم، كما شاء الله لهذه العلاقات أن تكون ، دون محاولة للبحث فيما يتجاوزها . فالاشياء هي ما هي بحسب تصور الله لها ، فأسرارها أو ماهياتهـا لا يعرفهـا الانسان وليست من شأن العقل ، وانما يجب أن تتـرك لله ، أي أن تؤخـذ من الوحي . هكذا لا يعود للاشياء ، في الممارسة العمليـة ، معنـى يتجـاوز معناها الظاهر . الوجود هو هذا العيني المتحقق : ما مضى نجهله ، ومـا يأتي من الممكنات انما هو من شأن الله لا من شأن الانسان . ويعني هذا ، على صعيد المعرفة ، الشكل النقلي للايمان بظاهر الوحي ، دون تأويل او ذهاب الى البواطن او الماهيات ، فذلك لا يعلمه غير الله . ومن هنا لا يكون الفكر الانساني الا انعكاسا للوحي او تفسيرا نقليا .

وكما كانت هناك ثنائية الدنيا والآخـرة ، الروح والجسد ، نشأت ثنائيـة الله والجماعة ، فقد أكدت السلفيـة على أن الوجـود الاسلامـي الحقيقي هو وجود الجماعة وان الرأي الحقيقي هو رأي الجماعة . فالفرد يحقق وجوده وفكره ، اي يتحقق كانسان داخل الجماعة . هكـذا يبـدو الدين ، في الممارسة العملية ، بحسب السلفية ، انه لا يتوجه الى خـلاص الفرد من حيث هو كائن متميز ومستقل ، وانما يتوجه الى خلاص الأمـة او الجماعة . فالدين لا يحل مشكلة الفرد الا من ضمن مشكـلات الأمـة ككل ، ويعني ذلك أن الحرية مسألة جماعية لا فردية ، شأن الفكر .

اذا كانت الحركة الثورية والحركة العقلية محاولة لرفع هذا التناقض

او التعارض بين الذات والموضوع ، الآخرة والدنيا ، الله والعالـم ، فان التجربة الصوفية حاولت ان ترفـع التنـاقض بتوكيدهـا على التجربـة الشخصية ، اي على الفرد الذي يحقق ذاته في حوار ثنائي بينه وبين الله ، او بين الأنا والأنت . فلم يعد العالم ، بحسب هذه التجربة ، طرفا مناقضا، وانما اصبح طرفا متمما . صار العالم تجليا لله ، اي صار هو نفسه الله ، في حضور آخر .

منذ أن يعي الصوفي أنه ذاته لا غيره ، يعي ان الغير يحدد وجـوده ، شأن الذات . فليس الأنا مبدأ الحياة والفكر ، وانما الأنا ـ الأنت هو هذا المبدأ . فالعلاقة الحقيقية بين الأنا والأنت هي الحب ، لا التشريع . أن حب الآخر هو الذي يقول لك من أنت ، وبدءاً من الآخر تخاطب الحقيقة . ومن التخاطب والتفاعل بين الأنا والأنت تنبجس الأفكار . وحدة الأنا والأنت ضرورية لتوليد الأنسان ، جنسيا وفكريا على السواء .

يتجاوز الفكر الصوفي الذرية الفكرية ، الشافعية ـ السلفية ، أعني اعتبار الوجود مجموعة من الاشياء والحالات المنفصلة المتناقضة الثابتة : النار والماء ، الليل والنهار ، الحزن والفرح ، الجنة والجحيم ... الخ . فلا يعود الليل نقيضا للنهار ، بل يصبح وجهـه الآخر ، ولا يعـود الحـزن مضادا للفرح بل يصبح امتدادا لـه . فليس التصوف رفضـا للسلفيـة كموقف فكري وحسب ، وانما هو رفض لها كممارسات عملية. فالصوفية تجربة جديدة في المعرفة وفي السلوك ، فهي فهم آخر للدين يغاير السلفيـة التقليديـة .

تؤكد السلفية التقليدية ، كما يؤصلها الشافعـي ، على أن المعرفـة تكون حقيقية أو يقينية بقدر ما تكون نقلية ، اي بقدر ما تكون بعيدة عـن الذات المجتهدة واهتماماتها وحاجاتها . الحقيقـة ، في هـذا التصـور ، منفصلة عن الذات العارفة . فهذه الذات لا تكتشفهـا وانمـا تنقلهـا . والعالم ، في مثل هذا التصور ، غير حقيقي والانسان فيه مغترب ، ذلـك أن العالم ليس تحقيقا لوعي الانسان وانما هـو موضوع مفـروض عليـه

مسبقا . ومن هنا يصح القول ان معرفة الشيء لا تستمد من حالته بما هو وانما تستمد من التصور الديني لماهية هذا الشيء . فماهيته قائمة أو محفوظة في هذا التصور . والحكم على الشيء لا ينبع من داخله ، بل من خارجه . الحكم ، بتعبير آخر ، على ما يجري في الزمان ، يصدر عن مفاهيم وقيم من خارج الزمان . فحقيقة الشيء ليست فيه ،بل خارجه - في المفهوم أو التصور وهو ، هنا ، الوحي . وبهذا المعنى نفهم كيف أن حقيقة الصدق أو الكذب ليست في الصدق بذاته او الكذب بذاته ، وانما هي خارجه في نية الكاذب أو الصادق . فالخير والشر ليسا ذاتيين أو عقليين وانما هما دينيان نقليان : فحقيقة الفعل انما هي خارج الفعل .

وتميز الصوفية ، في سبيل ايضاح منهجها في المعرفة بين الشريعة والحقيقة . الشريعة هي من الدين الحرف ، أي المحدود المباشر المنتهي . اما الحقيقة فهي المنفتح ، اللامنتهي . والانسان العارف الكامل كامن في وعيه هذه اللانهائية . فليس هناك شيء خارج الذات . العالم كله في الذات ، ووعي الذات هو وعي العالم ، فالذات والعالم وحدة ، وليس لوعي الذات حدود : فهي لا تعي المنتهي وحسب ، وانما تعي كذلك اللامنتهي . فما يعتبره الشافعي أنه ، وحده ، الحقيقة ، يعتبره المتصوف انه الحقيقة في شكلها الحرفي المبتذل ، المحدود ، الذي لا يقين فيه ، أي انه يعتبره بعيدا عن الحقيقة . فالحقيقة هي أن تتجاوز الشريعة بشكلها الظاهر . ذلك أن العالم الذي تصفه الشريعة انما هو الصورة الظاهرة أو الدنيا للعالم الحقيقي . هذا العالم الحقيقي هو عالم الباطن ، أي عالم الحرية ، وهو بداية العالم الذي يزول فيه التناقض بين الوجود والماهية .

ومن هنا يعلم الصوفي الشيء، بظاهره وباطنه، أي بكليته ومشتملات هذه الكلية . انه يعلم اكثر مما يعلم النبي - ناقل الوحي ، من حيث انه لا يكتفي بالوقوف عند الظاهر والجزئي وانما يتجاوزه الى الباطن والكلي. وهو اذن يميز ، في الشيء ، بين صورته ومعناه ، وجوده وماهيته ، ويرى ان الظاهر وجود عارض والباطن وجود متأصل ، دون أن يعني ذلك أنه يفصل فيما بينهما .

هكذا يقيم الصوفي ما تمكن تسميته بمبدأ الهوية المتغايرة . المعنى هو مجال الهوية والصورة هي مجال التغاير . فالشكل الصحيح للوجود ليس في المعنى منفصلا عن الصورة ، أو في الصورة منفصلة عن المعنى ، وانما هو في مركب المعنى والصورة ، ووحدتهما . وهذا هو ايضا الشكل الصحيح للفكر . واذا رمزنا للمعنى بحرف ع وللصورة بحرف ص ، فان العلاقة بينهما هي أن ع غير ص ، لكن ع في الوقت نفسه هي س . وهكذا فان ع هي ذاتها وغيرها في آن . والوجود الحقيقي هو حالة تحول ع الى ص ، اي الى وجودها الآخر ، واتحادها به ، اي بالصورة. فالصورة تعبير عن معنى لا يوجد الا كصورة . والمعنى (الموضوع) هو الصورة (المحمول) دون ان يعني ذلك انهما هوية واحدة . فكأن الحقيقة ليست في الذات ولا في الموضوع ، وانما هي في نسق معين من العلاقة بينهما .

ان مبدأ الهوية المتغايرة هو الذي اتاح للصوفية ان تحدد طبيعة الصلة بين الله والانسان ، وهو ما أساءت فهمه السلفية التقليدية . واتهمت المتصوفين بأنهم يقولون بالحلول او الاتحاد . فكما انه ليس هناك معنى خارج الصورة ، او لامتناه خارج المتناهي ، فلا يمكن الفصل بين الله والانسان ، الغيب والواقع . ان فصل الله عن الانسان ليس ، في نظر الصوفية ، الا فصلا للانسان عن نفسه . فالانسان والله واحد ، دون ان يعني ذلك أن الله هو هو الانسان أو أن الانسان هوهو الله . بل يمكن القول انه ليس هناك اله خارج الذات الانسانية ، فالانسان هو اله الانسان (١١٥) ، كما يعبر فويرباخ ، او « ما في الجبة غير الله » . كما عبر الحلاج قبل فويرباخ بعدة قرون (١١٦) .

اذا كان الالحاد حرر الانسان من الله ، فان التصوف حرره من الشريعة واضعا الله في الانسان . لم يعد الله ، بحسب الصوفية ، تلك القوة المجردة خارج الطبيعة ، وانما هو الانسان نفسه في تحققه الاكمل . والانسان يحقق نفسه ، أي يعرف الله بمعرفته نفسه . وعلى هذا فان الكون ليس الا تجليا للذات : الله ــ الانسان . انه صورة لهذه الماهية التي هي وحدة الذات بطرفيها : الله ــ الانسان ، باعتبار أن الله ليس طرفا

في هذه الذات وانما هو نقطة اللانهاية في نموها وتفتحها اللانهائيين . وهكذا يصبح الكون مجلى الخالق ويصبح الانسان صورة الله . ولا يعود المقدس خارج العالم ، بل داخله .

وفيما يتصل بالشعر ، والثقافة الادبية بعامة ، نعرف ان الثقافة العربية ، في نشأتها وفي شكلها الأكمل ، الشعر ، تعليمية خطابية من حيث انها تتوجه ، اساسيا ، الى الآخر . كانت تهدف الى تحقيق غاية مباشرة ، اي الى أن تقنع . وكل اقناع يتخذ من الامتاع وسيلة ليؤثر ، أي ليعلّم ويفيد .

وكانت هذه الثقافة محاكاة للطبيعة أو للفعل الانساني . ومن هنا نفهم دلالة الدور الذي لعبه الشعر في الحياة الجاهلية : كان الشعر يحاكي الانسان الذي كان ، بدوره ، يحاكي الشعر — اي يرى نفسه في مرآة نفسه . كان الشعر الجاهلي يتكلم الحياة الجاهلية ويكلّمنها : كانت الحياة شعرا ، وكان الشعر حياة .

وبدءا من الاسلام دخل التنظير الى مجال الفاعلية الشعرية . اصبح الشعر جزءا من كل هو الرؤيا الاسلامية ، وصار تابعا لثوابتها الروحية الخلقية ، فخضع من جهة لسلطة الدولة ، وارتبط من جهة ثانية ، بمزايا اللغة الجاهلية في البيان والفصاحة . هكذا تأسست نظرية الالتزام باخلاقية الاسلام وبيانية الجاهلية ، والمزج بينهما بحيث ينشأ مثال جديد للشعر : اسلامي المحتوى ، جاهلي الشكل . وفي مناخ هذه النظرية تكونت نواة السلفية التي وحدت بين اللغة والدين، وخلقت معيارا يقوم الشعر بغرضه، لا بذاته .

وفي هذا المنظور ، تشكل الفترة الشعرية التي تسمى بالفترة المخضرمة (١١٧) أساسا قويا لدراسة الشعر ، بحسب التنظير الاسلامي الاول ، اي أساسا لكيفية تطور التعبير الشعري في العصور التالية . كانت

فترة الخضرمة ، من ناحية ، فترة انتقال ، وكانت ، من ناحية ثانية ، فترة تأسيس .

من الناحية الاولى : صراع بين القيم الجاهلية القديمة ، والقيم الاسلامية الجديدة وتحول باتجاه الثانية ادى الى تراجع النتاج الشعري . ومن الناحية الثانية : سيادة نظرة اسلامية للشعر ما لبثت أن تراجعت ، بدورها ، في الشعر الاموي الذي اتجه الى الجاهلية واتخذ من شعرائها نماذجه ومعاييره . واذا كانت له صلة بالشعر المخضرم فانها صلة بشعر الجماعات التي لم تقطع صلتها الروحية بموروثها الجاهلي او التي رأت في الاسلام تهديدا لمصالحها المادية . وهي ، اذن ، صلة بالقرشية من جهة ، والعصبية القبلية من جهة ثانية . وهما امتداد للجاهلية .

بل ان الاسلام لم يؤثر ، كرؤيا جديدة ، في نفوس شعرائه الأوائل : حسان بن ثابت ، وكعب بن زهير ، وعبدالله بن رواحه ، وعباس بن مرداس ، وقيس بن الخطيم ، وابو قيس بن الاسلت . فقد كان الاسلام في شعرهم ، موضوعا خارجيا لا تجربة داخلية . كان فخرا ، او هجاء للمشركين ومجادلة معهم ، او تضمينا لبعض الآيات ، او مدحا للرسول والمسلمين . وعبروا عن هذا كله بالاسلوب الجاهلي سواء من حيث بناء القصيدة او من حيث طريقة التعبير .

وهذا يعني أن الاسلام لم يولد في نفوسهم وعقولهم وجهة نظر جديدة في فهم الانسان ، وفهم العلاقات الاجتماعية الناشئة ، وفهم الحلول التي طرحها الاسلام للمشكلات الناشئة ، وفهم القيم التي اسسها ودعا اليها . كان الاسلام بالنسبة اليهم ، ثوبا خارجيا ـ اطارا اجتماعيا أوسع من اطار القبيلة وأغنى . لكنهم ، في صميم تجربتهم ، ثبتوا الى جانب القبيلة اكثر مما تحولوا الى جانب العقيدة . وقد يكون ذلك عائدا الى استمرار القبلية كمنط حياتي اجتماعي . فان الاسلام قضى علىاستقلال القبائل، سياسيا، لكنه ترك لها ، لسبب أو آخر ، أن تحتفظ باستقلالها الاجتماعي . هذا

عدا انه استوحى ، في بداياته ، من الناحيـة الادارية ، كثيرا من النظـم والأعراف القبلية (١١٨) .

وتكشف أيام العرب في الجاهلية عن الارتبـاط العضوي بين البنيـة الشعرية والبنية القبلية . وسواء درسنا أيام القحطانية فيما بينهـم ، او أيام القحطانيين والعدنانيين ، او أيام ربيعة فيمـا بينها ، او ايام ربيعـة وتميم ، او أيام قيس فيما بينها ، او أيام قيس وكنانـة ، او ايـام قيس وتميم ، فاننا نلحظ هذا الارتباط . وهو يتجـلى على صعيدين : صعيـد الوحدة بين الشاعر وقبيلته من ناحية ، وصعيد الوحـدة بين مـا تمارسه القبيلة وما يقوله الشاعر ، من جهة ثانية .

لكن كان هناك اتجاه آخر يتمثـل في شعر امـرىء القيس وشعـر الصعاليك ، وبخاصة عروة بن الورد . فهذان الشاعران نموذجان لخـرق العادة القبلية . الاول يهدم نظام القيـم بممارسة فرديـة لقيم أخرى لا تقرها القبيلة . والثاني يهدم نظـام القيم بممارسة جماعية تتضمن نـواة لاقامة نظام جديد وعلاقات جديدة . ان كلا منهما يرفض الراهن ، ويطمح الى شيء آخر غيره . انهما اذن وجه آخر للشعر الجاهلي، الى جانبالوجه الذي يمثله زهير بن ابي سلمـى والنابغـة الذبيانـي وامثالهمـا . فهؤلاء يرتبطون عضويا بالقبيلة . وهم يصدرون في شعرهم عن فكر سابق عليهم ، ومهمتهم ان يحافظوا عليه ، ويدافعـوا عنه . اما امـرؤ القيس وعـروة وامثالهما فيصدرون في شعرهم عن فكر يبتكرونه هم ، املا في احلاله محل الفكر الموروث السائد . ولهذا يمكـن أن نسمي الشعـراء الاول محافظين يقفون مع السلطة ، وان نسمي الآخرين متمردين يثورون على السلطـة . الموقف الاول قديم ، والموقف الثاني حديث ، ضمن الواقع الجاهلي ، وفي حدود هذا الواقع .

هذا يعني ان الثقافة العربية ، قبل الاسلام ، كانت تتضمن بـذور الجدلية بين الطرفين اللذين اصطلحنا على تسميتهما بالثابت ، والمتحول .

الثابت مرتبط بالقبيلة وقيمها الخاصة وسلطتها الخاصة، والمتحول مرتبط بتجربة الخروج عليها . وكان لانعدام النظام الواحد الذي يصهر القبائل كلها ، ويوحد حياتها وفكرها ، دور اساسي في ابقاء هذه الجدلية على قدر من الحرية والانفتاح . وكان في شعر امرىء القيس وطرفة وعروة بن الورد والصعاليك بعامة خميرة صالحة لدفع التحول في اتجاه أبعاد واقاصي جديدة .

وتعود اسس التحول الشعري أو نظرية الايداع في جذورها الى التساؤل حول الاصل : هل هو كامل ، حقا ؟ وهل يستحيل الاتيان بما هو افضل منه ؟ والجواب عن السؤالين هو : لا . فاذا كان الحدوث هو المسبوقية بالغير سبقا ذاتيا أو زمنيا ، وكان المحدث محتاجا الى غيره ، فان ذلك يفسر العلاقة بين الخالق والمخلوق ، ولا يفسر العلاقة بين التراث والوارث . فالوارث قد يكون في حاجة الى تراثه من حيث ضرورة فهمه ومعرفته ، لكنه ليس بحاجة اليه من حيث ابداعه ، بالذات ، لانه مهما كان عارفا بتراثه ، مرتبطا به ، فان ذلك ، بحد ذاته ، لا يجعل منه مبدعا. فالابداع ، اذن ، هو بذاته اصل ، ولا يحتاج الى غيره في حال ما ، اصلا. ومن هنا ليس هناك ، في منظور الابداع ، اسبقية هي بالضرورة الافضل دائما . فالاسبقية قيمة ذاتية في الابداع ، لا قيمة خارجية . لكل ابداع اسبقيته الخاصة . ومن هنا ينتفي المفهوم الزمني للاسبقية . فالابداع لا زمن له . هذا يعني ان الشعر ، وان كان محدثا ، قد يكون افضل من الشعر مهما كان قديما . فالمقياس هنا ليس في القدم بذاته ، كما انه ليس في الحداثة بذاتها . ومن هذا المنظور ، يتلاقى القديم والحديث ، كما يعبر أبو تمام :

وفي شرف الحديث دليل صدق لمختبر ، على شرف القديم (١١٩)

لعل القاضي الجرجاني هو اول من شكك ، على الصعيد النقدي النظري ، بكمال الاصل . فقد ارجع القول بأن شعراء الجاهلية هم القدوة والحجة الى ما سماه « بالظن الجميل والاعتقاد الحسن » ، ويقصد بذلك

ان الاعتقاد بكمال الشعر الجاهلي مسألة نفسية وليست عقلية . ولولا تقدم شعراء الجاهلية الذي هو مصادفة تاريخية واعتقاد الناس فيهم « انهم القدوة والاعلام والحجة ، لوجدت كثيرا من اشعارهم معيبة ومسترذلة ، ومردودة ، منفية . لكن هذا الظن الجميل والاعتقاد الحسن ستر عليهم ونفى الظنة عنهم . فذهبت الخواطر في الذب عنهم كل مذهب، وقامت في الاحتجاج لهم كل مقام » (١٢٠) . ومن هنا لم يكن الدفاع عن الشعر الجاهلي ناشئا عن قيمته بذاته ، وانما كان ناشئا عن « شدة اعظام المتقدم والكلف بنصرة ما سبق اليه الاعتقاد والفته النفس » (١٢١) . ويكشف الجرجاني هنا عن دور الاعتقاد والالفة في الحيلولة دون رؤية الاشياء كما هي ، وفي حجب الحقيقة . فما اعتقده الناس والفوه يريهم الخطأ صوابا ، والباطل حقيقة ويحول دون تطلعهم الى الحقيقة او البحث عنها .

ويمضي الجرجاني الى ابعد من ذلك فينفي أن يكون الشعر البدوي مثالا للشعر الجيد . فليست البداوة الوحشية الا الوجه الآخر للسوقية المدنية . وهكذا ينتقد نظرية الطبع، كما قال بها أنصار البدوية كالجاحظ، لكنه يقر الطبع كمبدأ أي لا يعني به « كل طبع » وانما يعني « المهذب الذي قد صقله الادب وشحذته الرواية وجلته الفطنة ، والهم الفصل بين الرديء والجيد ، وتصور امثلة الحسن والقبيح » (١٢٢) .

كان الابداع ، في ضوء ذلك ، يتحدد معناه على انه فعل النشاط الانساني الذي يهدم الراهن المعروف ويولد الجديد غير المعروف . فالحضارة الحية ليست تكوينا واحدا ، وانما هي على العكس اعادة تكوين مستمرة . ومن هنا لا يعتبر الفعل حضاريا الا اذا كان خلقا ، لا تكرار فيه . فليست الحضارة القيم وحدها ، وانما هي كذلك عملية ابداعها . وليست الحضارة حضارة الله ، بل الانسان . وهي لا تنشأ من البداية ، وحيا ، وانما تنشأ عن العلاقات الانسانية والتغيرات الاجتماعية . وليس الوحي هو الذي يخلق القيم او الثقافة بل الانسان . وليست علاقةالانسان

بالتراث اذن علاقة مع الوحي ، بل مع الفكر والفعل اللذين انجزهما الانسان . ان علاقته بتراثه ليست سماوية ميتافيزيقية، وانما هي أرضية مادية . وعلى هذا لا بد من اعادة النظر بمعنى التراث ، من جهة ومعنى العلاقة به ، من جهة ثانية . فالتراث حتى حين نعتبره بمثابة الأب ، فانه لا يكون ملزما للابن . ذلك ان العلاقة بين التراث والابداع ليست علاقة سبب بنتيجة . فقد يكون لأمة ما اعظم تراث في البشرية ، ومع ذلك لا يحول ، ولا يقدر ان يحول دون انحطاطها الى مستوى الأمم العادية ، او دون العادية . وقد لا يكون لامة ما ، في الاصل ، اي تراث ــ لكنها سرعان ما تنشىء تراثا في مستوى الامم المتفوقة . فالتراث ، بهذا المعنى ، مادة حيادية ، لا تهجم او تتراجع ، اعني لا تتحرك الا بين يدي المبدع . ولهذا كان لكل مبدع تراثه الخاص ضمن التراث . ولهذا كان التراث الحقيقي هو تراث الابن ، لا تراث الاب (١٢٣) .

اضيف الى ذلك ان زمن الابداع شيء آخر غير زمن التراث . فالآثار الابداعية الماضية ليست لكي تزكي الآثار اللاحقة او تولدها ، وانما هي لكي تشهد على عظمة الانسان ، وعلى انه كائن خلاق . ثم ان الاثر الفني معاصر وغير معاصر في آن . فاللحظة الابداعية لا تتطابق بالضرورة مع اللحظة التاريخية ، او التراثية ، بل يمكن ان تناقضها . فالفنان يقيم في زمن ليس بالضرورة زمنه الراهن . وقد يقيم في الماضي ، او في الحاضر ، او في المستقبل ، او في هذه جميعا ، في آن معا . ومن هنا نفهم كيف ان لحظة الاثر الفني ليست بالضرورة لحظة الذوق السائد . صحيح ان بعض الآثار الفنية تحدد بالذوق ، لكن الأصح هو ان الآثار العظيمة هي التي تحدد الذوق - الاولى تنسجم مع اللحظة ، اما الثانية فتخلقها . الاولى تتابع تراثا او تاريخا تندرج وتذوب فيه ، اما الثانية فتبدأ تاريخا . الاولى تدخل سلبيا ، رقما او عددا في حركة التاريخ ، اما الثانية فتفجأ هذه الحركة وتمنحها بعدا آخر او اتجاها آخر .

كانت جدلية الظاهر والباطن ، المرئي واللامرئي هي التي تفصح عما

سميناه بزمن الابداع . بهذه الجدلية تجاوز العربي الصورة التقليدية الثابتة للدين ، من انه أولية جماعية ، لا تجربة ابداع شخصي ، ومن انه مؤسسة ونظام ، وليس حرية ونشوة . وفي هذه الجدلية أخذ الانسان يؤسس الدين حول المشخص . أخذ ، بتعبير آخر ، يشخصن الغيب. صار الشخص ـ الاله ، او الله ـ الشخص ، رمزا للحرية وتطلعا للخلاص . ومن هنا ندرك الدلالة في ان معظم الذين أخذوا يبدعون هذه الصورة الشخصية لله كانوا فلاحين وعبيدا ، كانوا مسحوقين مطرودين من المجتمع ، باسم الغيب المجرد ذاته . ولهذا كان مفهوم الاله ـ الشخص وعدا بالعتاق الشامل ، وبناء عالم جديد تنشأ فيه علاقات جديدة بين الله والانسان ، بين الغيبي والطبيعي . كان ذلك اله ما سمي بالفرق الغالية ، ولم يكن هذا الذي سمي غلوا الا جنونا الهيا ، اي ثقافة انعتاق وتحرر حتى من المقدس .

ومن الضروري ان نشير هنا ، خلافا للتهم او الاراء الشائعة ، الى ان الله كما راته هذه الفرق ليس بشرا كبقية البشر ، وان قالت ان له صورة ، او انه يظهر للبشر كالبشر . فالله ، كما تفهمه ، شخص من جهة الرائي او الصورة ، لا من جهة ماهيته . ان ماهيته معنى مطلق لا يتحد في صورة ، لكنه ، في الوقت نفسه ، صورة من حيث انه حاضر حضورا دائما . فالله ، وان كانت له صورة ، لا جسم له. او هو جسم لا جسمي، لانه ليس تجسيدا لشخص كما هو جسم علي او احمد تجسيدا لذات علي او احمد ، وانما هو جسم ـ رمز، اي انه معنى . وهو ، لذلك ، الغائب ابدا مع انه الحاضر ابدا . انه دائما آخر : انه ، لحظة يشار اليه ، غير ما يشار اليه .

والصيغة التي تجسد التواصل مع الله ، اما انها صيغة سر ، كما هي في الامامية ، واما انها صيغة حب كما هي في الصوفية (١٢٤) . ومن هنا كان العنصر الاساسي في الدين ، بحسب التجربة الصوفية ، لا يكمن في ممارسة الطقس الديني ، اي في تأدية الفرائض ، وانما يكمن في تأمل الله وفي الكشف عما يصل بينه وبين الانسان . بل يجب ، على العكس ، ان يقطع الانسان صلاته بالاشكال

الطقسية للعبادة ، ذلك ان المعنى الحقيقي لصلة الانسان بالله سري كامن في القلب .

ان في التجربة الصوفية غنى تراجيديا فريدا . فالانسان الذي يتجاذبه عالمان ، ويعجز عن الوصول الى اللامرئي الا بغياب المرئي هو وحده القادر على معاناة الشعور المأساوي . وهذا الانسان هو الصوفي بامتياز وهو نقيض الانسان المسلم ، في صورته السلفية التقليدية ، لان هذا لا يرى أية علاقة بين المرئي واللامرئي ، بين العالم والله ، الا علاقة الانفصال المطلق — فالمرئي ، في رايه ، من طبيعة مغايرة ، جوهريا لطبيعة اللامرئي ، بينما هو ، في رأي الصوفي ، صورة اللامرئي ، وشكل من اشكال تجلياته .

لم تكشف جدلية المرئي واللامرئي عن ابعاد جديدة غنية في الفكر وحسب ، وانما كشفت كذلك عن ابعاد جديدة غنية في اللغة والشعر ، وفي التجربة الابداعية بعامة . وفي المجاز تتمثل ، على صعيد الابداع الشعري ، هذه الابعاد . وليس المجاز الا اسما آخر للتاويل ، اعني انه الصيغة الفنية للموقف الفكري العام الذي يكشف عنه القول بالتاويل . وكما حاربت السلفية التقليدية التأويل حاربت المجاز . فالقديم ، في منظورها حقيقي ، ولا يعبر عن الحقيقي بالمجازي ، بل بالحقيقي . وكل ما في القرآن حقيقي ، ولهذا كان كلام الله حقيقيا لا مجازيا . فالله لا يلجا الى المجاز . اللجوء الى المجاز دليل ضعف في الاداة اللغوية ، والله خالق اللغة ويعرف موضع الكلمة . أضف الى ذلك ان المجاز من باب المبالغة والتخييل ، اي من باب الكذب ، مما لا يجوز ان يقع في كلام الله . فالتجوز لا يصح في كلام الله ، ومايحاول ان يسميه بعضهم مجازا قرآنيا ، انما هو حقيقة لكننا لا نعرف كنهها . مثلا : الرحمن على العرش استوى ، حقيقة لا مجاز . لكن اذا كان الاستواء حقيقة ، فنحن لا نعرف كيفيته (١٢٥) . وهكذا يكون خير الشعر ما جاء لفظه على قياس معناه ، وهو ليس بحاجة الى المجاز . فاذا كان الشعر مجازا يقترب من ان يكون سحرا .

والسحر هو اخراج الباطل في صورة الحق . لذلك حين يكون الشعر سحرا ، يكون اغراء بالشر والمعصية ، ونقضا للدين .

غير ان الشعر يمكن أن يستخدم الوصف . والفرق بين الوصف والمجاز أساسي وكبير . الوصف ، وهو يشتمل على التشبيه ، يذكر الشيء ، باحواله وهيئاته ، حتى يحكيه ويمثله للحس ، فابلغ الوصف « ما قلب السمع بصرا » (١٢٦) . فغاية الوصف أن يكشف ويظهر ، أو ان يوضح الغامض. اما المجاز فغايته تكثير الدلالة، فهو يخرج اللفظ من وضعه الاصلي الى حالة ثانية ، فكأنه يخرج به من اليقين الى الظن أو الاحتمال ، ومن الدلالة الواحدة الى الدلالة المتعددة . الوصف يبلور الحالة الشعورية، والمجاز يخلق حالة احتمالية في اللغة تساوي حالة الاحتمال في الشعور . الوصف يغلق اللغة ، والمجاز يفتحها .

وقد ادى رفض المجاز ، وبخاصة فيما يتصل بمبحث الاعجاز القرآني ، الى القول ان اللغة شيئان : معنى نفسي والفاظ منطوقة . المعنى غير مخلوق ، والالفاظ مخلوقة . لكن ، تنزيها لله ، لا تقول عن القرآن انه مخلوق او غير مخلوق . فهذا مما لا يجوز الخوض فيه ، ويجب ترك امره لله وحده . غير ان هذا الراي تقل اللغة من مستوى الطبيعة الى مستوى النظام الثقافي المؤسس بالوحي . ولعل ذلك يعود الى رغبة اصحابه في التمييز بين لغة القرآن ولغة الشعر الجاهلي . فاللغة الجاهلية طبيعية ولا يجوز ان تكون لغة القرآن الموحاة « طبيعية » كاللغة الجاهلية ، فلا بد من ان يكون فيها شيء زائد ، على الرغم من انها تشترك معها بالالفاظ المنطوقة والاصوات المسموعة . وهذا الشيء الزائد آت من الوحي الذي هبط ، بدوره ، في نظم فريد خاص لا يضاهيه اي نظم بشري .

ان هذه البينبينية تضفي على اللغة خاصية تتجاوز الانسان ، خاصية مما وراء الطبيعة ، فتفصلها عن الطبيعة. انها بعبارة ثانية ، تربطها بالوحي

الالهي اكثر مما تربطها بالعقل الانساني . ومن هنا نشأ نوع من التعارض بين اللغة والطبيعة .

مقابل الطبيعة ، نشأ الوحي ـ اللغة . وبدءا من ذلك نشأت تعارضات كثيرة فالطبيعة جديدة دائما ، لكن الوحي ـ اللغة ، قديم ، كامل ابدا . والطبيعة طفولة ، اما الوحي ـ اللغة فنضج . والطبيعة تناقض العقل ، اما العقل فيجب ان يشهد للوحي ـ اللغة ، والطبيعة غريزة ، اما الوحي ـ اللغة ففكر او عقل الهي ، والطبيعة معاناة حياتية ، اما الوحي ـ اللغة فنظم اي صناعة وفن ، والطبيعة حرية ، اما الوحي ـ اللغة فشريعة ونظام والطبيعة امكان واحتمال وصيرورة ، اما الوحي ـ اللغة فوجوب ، وثبات وابدية . والطبيعة اخيرا لا نهائية ، اما الوحي ـ اللغة فنهائي ، لا وحي بعده .

ومن هنا كانت العودة الى الاصالة او التراث ، في المنظور الاتباعي ، عودة الى الوحي ـ اللغة ، اي الى القديم الكامل ، لا الى الطبيعة . ومن هنا ايضا نفهم كيف ان العربي ، في هذا المنظور ، موجود رحميا في اللغة ، وكيف ان قوته الاولى ، السياسية والثقافية ، انما هي قوة بيانية . فالبيان ، من هذه الناحية ، ليس صفة ، وانما هو جوهر . وقد تركز نشاط العربي ، توكيدا لذلك ، في القرون الثلاثة الاولى ، على تنظير اللغة وتقعيدها ، اكثر مما تركز على تفجير الفكر والحياة وتفتيح الطاقات الكامنة فيهما . لقد حلت اللغة محل الطبيعة ، فصارت فيضا تبذيريا لا حد له ، بل صارت لعبا . وهكذا ندرك ان الخاصية العربية الاولى تكمن في البيان او الفصاحة لا في الشعر ، او تكمن في الفصاحة قبل الشعر . فالفن العربي بامتياز ليس الشعر بذاته ، وانما هو الفصاحة .

نستطيع ان نقول ، تبعا لما تقدم ، ان الحقيقة ، في المنظور الاتباعي ، نظام لغوي ، وان الانسان كائن في الانا اللغوي ، اذا صح التعبير . فكل عربي في هذا المنظور ، يسكن في بيت لغوي يسع الكون . هذا البيت ، هو ،

باللغة السياسية ـ الاجتماعية ، الامة . فالامة قوة انفصال عن الطبيعة وارتباط باللغة . وكل انفصال عن الطبيعة من أجل الارتباط باللغة يؤدي الى قيام ثقافة نمطية ، تكرارية ، ثقافة تقوم على القواعد ، اي على الامر والنهي . وبكلمة : ثقافة واحدة ثابتة ، تصدر عن الواحد الثابت .

ولقد كانت التجربة الصوفية التي وحدت بين الظاهر والباطن ، الموضوع والذات ، الانسان والله ، نوعا فريدا من العودة الى الطبيعة . كانت تجاوزا للواحد المفردن ، وتوكيدا للواحد الكثير ، كانت دخولا في الطبيعة ، وخروجا من الثقافة ، أي كانت خروجا على القاعدة ، وانغماسا في الحرية .

ان التفكير بالوحدة المفردنة ، بالواحد الاحد ، تكرار مستمر ، لان الواحد لا يحيل الا الى الواحد . ومثل هذا التفكير يؤدي الى نفي الفكر . وقد اضافت التجربة الصوفية الى الوحدة مفهوم اللانهاية أي الاحتمال والصيرورة ، وهكذا صار الوجود حركيا يتحول باستمرار ، بينما صورته بحسب مفهوم الواحد ، ثابتة باستمرار . ان خاصية التجربة الصوفية هي الربط المستمر بين الاطراف المتعارضة ، وتلك هي جوهريا خاصية الابداع .

الواحد يحيل الانسان الى واحد يماثله . يلغي ما في كيانه من توتر وتناقض ، يجعله نظاما شرعيا واضحا . والانسان تجاذب دائم، اي تناقض دائم ، بين "المرح والالم ، اللعب والرصانة ، الطفولة والحكمة . فالانسان الذي لا تناقض فيه ، الانسان المكتمل ، المصنوع ، مدعاة سخرية ، لانه لا يعود انسانا بل دمية .

واذا كان الشيء لا يكتمل الا بنقيضه ، لا يكون ذاته الا بالآخر ، فان ذلك يعني ان جوهر الانسان والثقافة هو التجاوز المستمر . الواحد ، بذاته ، يبقى في ذاته . وذاته ماض ـ فالواحد ماض ، محض ، وهو اذن تجريد محض ـ وكل تجريد محض يشارف العدم .

وهكذا تتيح جدلية الظاهر والباطن امكان التحول المستمر . وينقلنا التحول من المنتهي الى اللامنتهي ، من النمطية القالبية ، الى الحركية التي تمحو كل قالب وكل نمط من أجل ان تثبت اندفاعتها الخلاقة . ومن هنا يتحد المحتوى والشكل في لا نهاية الحركة والتجاوز (١٢٧) .

وكان لهذه الجدلية فعلها المغير ايضا ، في ميدان اللغة وطرائق التعبير فقد نقل ابو نواس وابو تمام مسالة العلاقة بين اللفظ والمعنى من الصيغة القديمة القائلة بأن المعنى يجب أن يكون على قدر اللفظ او ، كما يعبر الجاحظ : « احسن الكلام ما كان معناه في ظاهر لفظه » (١٢٨) ، الى الصيغة التالية : اللفظ محدود ، والمعنى غير محدود ، فكيف تمكن اقامة الصلة بين المحدود واللامحدود ؟ والجواب هو في أن نجعل اللفظ كالمعنى غير محدود . لكن ذلك لا يعني ان نخترع الفاظا لا يعرفها معجم اللغة ، وانما يعني ان نستخدم اللغة بطريقة تخلق في كل لفظة بعدا يوحي بأنها تتناسخ في الفاظ عديدة ، بحيث تنشأ لغة ثانية تواكب او تتبطن اللغة الاولى . هذه الطريقة هي المجاز . فالمجاز هو المعنى الذي يعجز ظاهر اللفظ عن الاتيان به . انه ، في مجال الشعر ، كالتأويل في مجال الفكر . فكما ان التأويل كشف عن المعنى الخفي الحقيقي ، فان المجاز كشف عن المعنى الباطن وراء اللفظ . انه استخدام اللفظة بغير ما وضعت له أصلا ، فكأننا نستخرج شيئا من غير معدنه الاصلي . و « الشيء من غير معدنه اغرب، وكلما كان اغرب كان أبعد في الوهم ، وكلما كان ابعد في الوهم كان أطرف ، وكلما كان اطرف كان أعجب ، وكلما كان اعجب كان ابدع، ولذلك قدم بعض الناس الخارجي على العريق ، والطارف على التليد » (١٢٩) .

هكذا نشأت لغة شعرية جديدة لا تصف الظاهر بذاته ، وانما تكشف عن معناه او تأويله في النفس . لم تعد الغاية من الكلام ، تبعا لذلك ، هي السماع ، بل اصبحت الكشف : لم تعد الغاية ان ينقل الكلام خبرا يقينيا، او ان يعلّم . وانما اصبحت الغاية ان ينقل الكلام احتمالا ، او ان يُخيّل . فاللغة الشعرية ، بدءا من تجربة ابي نواس وابي تمام ، لا تنقل اشياء او حوادث ، وانما تنقل اشارات وتخيلات ، فهي لا تهدف الى أن تطابق بين الاسم والمسمى، وانما تهدف، على العكس، الى أن تخلق بينهما بعدا يوحي بالمفارقة لا بالمطابقة .

اللغة الشعرية ، اذن ، لا تعبر عن علاقة موضوعية بالاشياء ، بل عن علاقة ذاتية وهذه علاقة احتمال وتخييل . والاشياء فيها لا تنفذ الى الوعي وانما تنفذ اليه صورة احتمالية عنها . وهكذا تكون اللغة الشعرية جوهريا ، لغة مجاز لا حقيقة . فهي تناقض اللغة كما تنظر اليها الاتباعية، ذلك ان الحقيقة ، في المفهوم الاتباعي ، يجب ان تكون جوهر اللغة الشعرية، لانها جوهر اللغة القرآنية ، بينما نرى ان الاحتمال ، اي المجاز ، هو في منظور التحول ، جوهر اللغة الشعرية .

وهذا مما ادى ، على صعيد التعبير الشعري ، الى ثلاثة تحولات كبرى . الاول هو اعتبار الخيال اصل العالم ، او « اصل جميع العوالم ، كما يرى » الصوفية (١٣٠) . والتحول الثاني ناتج عن الاول وهو اتخاذ « الخروج عن المعتاد » مقياسا لتقييم التجربة . ولعل الديلمي ان يكون خير من يعبر عن هذا المقياس في كلمة له يقول فيها : « الصناعات الخارجة عن المعتاد تدل على انفراد صانعها بصنعه ، لان الناظر اذا نظر الى تلك الصنعة البائنة عن الصناعات جذبته قوة الصناعة الحكمية حتى يوافقها على صانعها ، وذلك ان الحسن الذي للمصنوع بالصنعة ، انما هو معنى من الصانع البسه اياه ، لا معنى من نفسه . لانه لو كان من نفسه ، لكان قبل صنعة الصانع فيه . ومثال ما قلنا ان الديباجة المنقوشة الحسنة لولا ما اكتسبت من الحسن من الصانع ، لكانت لعاب دودة مستقذرة ، ولكن لما البسها الصانع حسنا كان ذلك الحسن هو هو .

واعلم ان الصانع ، اذا انفرد بصنعته عن الصناع ، وبان بمذاقته عن الاشكال ، كانت صنعته شاهدا له عند من رآها ، ودليلا عليه عند من طلبه. وذلك ان الرائي ، اذا رآها ، عرف ايضا صنعته من غير مخبر يخبره . واذا لم يكن حاذقا بائنا عن اشكاله منفردا ، فلا يعرف صانعها لانها صناعة عامية ، والصناعات العامية لا تدل على صاحبها ، لانه يحتمل ان تكون صنعة كل واحد من الصناع . فاذا كانت صنعة الحاذق فيما بيننا بهذه المثابة ، فكيف الصانع البائن بصنعته عن المعتاد والمعهود ، والخارج من المقدور ! » (١٣١) .

والتحول الثالث هو الخروج على القالبية . لم يعد الشكل شيئا

يحدد القصيدة من خارج ، وانما أصبح قوة تبرز الكيان الذي أسلمه اليها الفعل الخلاق . لم يعد للقصيدة شكل ، وانما اصبحت بذاتها ، شكلا .

الشاعر ، في هذا المنظور ، يهيء الزمان والمكان لتنظيم المحسوس ـ لا بمعنى أن يكون الزمان والمكان اطارين خارجيين للمحسوس، ينضافان اليه ، بل بمعنى ان انتاج المحسوس وتنظيمه زمانيا ـ مكانيا ، انتاج الايقاعات وتنظيمها في جمل ، شيء واحد . القصيدة ليست في الزمان ، انها زمان او من الزمان ، اعني إن لها ديمومة خاصة ، هي بمثابة النفس ، وليس الوزن الا سمة خارجية . فالمكان والزمان بعدان داخليان في الأثر الفني ، بحيث يمكننا القول ان التمثال ، مثلا ، ينشر الافق ويفتحه ، وان القصيدة توسع حدود الاعماق ، وتجمع الازمنة في لحظة واحدة .

ليس الشكل ، اذن ، مبدا خارجيا للوحدة يجيء من خارج ليشكل المحسوس . انه ، على العكس ، في داخل المحسوس ، وليس شيئا آخر الا الطريقة التي يتجلى بها هذا المحسوس للادراك ، ولهذا ليس الشكل الاطار او الحدود الخارجية بخطوطها وتعرجاتها ، وانما هو ، بالاحرى كلية المحسوس ، من حيث انه يشكل شيئا ـ موضوعا من جهة ، ويمثل ـ يصور شيئا ، من جهة ثانية . انه ، من هذه الناحية معنى : الفكرة التي يتجسد بها في المظهر ويضفي عليه شيئا من خلوده . الشكل نفس القصيدة ـ اعني صورتها ، بالمعنى الارسطي للصورة . انه ليس صورة للقصيدة كموضوع بل صورة لعلاقة الشاعر مع العالم ، عبر هذه القصيدة . وهكذا ينتشر الشكل في الخيال . انه شق او فتحة ندخل فيها ، في مملكة غير يقينية ـ ليست المكان ولا الفكر ، حشدا من الصور تحن الى ان تولد (١٣٢) .

نخلص الى القول ان منحى الثبات ، كما راينا بعض مظاهره ونماذجه ، يقيم الحياة والانسان والثقافة على مطلق ايماني لا يتغير . والمطلق نموذج ، وكل تمسك بالنموذج يتضمن الحرص على نسيان

الذات ، وعلى المشاكلة والمماثلة . ونسيان الذات يتضمن ، بالضرورة ، نسيان قواها الخلاقة : الخيال والحلم وما يكشفان عنه . ومن يتمسك بالنموذج لا يعنى بما يمكن ان يحدث ، بل بما حدث او تم ، وبما يجعل هذا الذي حدث وتم يستمر ويزداد رسوخا . فالدافع هنا ليس دافعا للتقدم في اتجاه ما يجهله ، وانما هو دافع في اتجاه ما يعلمه لكي يستعيده. الحركة هنا ارتداد وليست انطلاقا . بل ان من يتمسك بالنموذج وكماله، يفكر ويسلك ، مؤمنا انه مسبوق بما يتعذر او يستحيل تجاوزه . وهو يفكر ويسلك كانه متهم قانع بالتهمة الموجهة اليه فيقف جهده على تنقية نفسه مما فعلته او يمكن ان تفعله مما قد يسيء الى صورة الماضي النموذجية . وفي ذلك يشعر بالطمانينة ، وبانه يتغلب على زمن يغريه دائما بالسقوط . ومن هنا يعاكس دائما مجرى الزمن ، رغبة منه في ان يصبح لا زمنيا كصورة الماضي النموذجية . ويصبح الزمن ، في وعيه ، وما يرتبط بالزمن ضبابا يتجمع لكنه سرعان ما يتبدد . يصبح الغيمة العابرة. اما هو فيكون الثابت الذي لا يرتبط بالمعلول بل بالعلة ولا بالفرع بل بالأصل ، ولا بالعالم بل بالله .

اما منحى التحول فيحاول ان يجعل من الانسان محورا يدور حوله كل شيء . ان يجعل من الله نفسه ابداعا انسانيا . وهكذا يصبح الانسان هو الغاية ، وهو المستقبل الذي يظل آتيا ، ذلك انه يتجه باستمرار الى ممكن يفلت منه باستمرار . لا تعود الثقافة استذكارا او استعادة لما مضى ، او رسما لما هو واقع ، وانما تصبح مشروعا رمزيا ـ منفتحا على المستقبل ، كاشفا عن قوة الانسان وطاقاته الخلاقة .

ثم ان التوكيد على مبدا التحول يتضمن التوكيد على جدلية الاطراف التي لا ينفي بعضها بعضا ، بل التي يكمل ، على العكس ، بعضها بعضا . ففكر الانسان لا يولد الا في تعارض مع فكر انسان آخر . فاذا لم يكن تعارض لا يكون فكر ، بل يكون تقليد وفي احسن الحالات ، شرح وتفسير .

وهذا التوكيد يتضمن ، بالتالي ، التوكيد على النوع لا على الكم .

وهذا يعني ، فما يعني ، ان الفرق بين الماضي والمستقبل فرق نوعي لا كمي ، وان التاريخ لا يتكرر ، وان الاحداث متغايرة ، والقضايا متباينة ، وان فهمها والتعبير عنها ، منفصلان بالضرورة عن الماضي ومنظوراته .

والمفارقة في صدد الثابت والمتحول ، هي اننا حين نحاول ، نحن العرب في القرن العشرين ان ندرس تراثنا الماضي ، فان ما يجذبنا فيه هو بالضبط النتاج المرتبط بمنحى التحول ، وهو النتاج الذي رفضه اسلافنا، في الماضي ، بشكل او آخر ، وما يزال ، حتى اليوم ، خارج بنية المجتمع العربي الاساسية : فنحن أمة تجمع على اشياء ترثها فتحفظها وترعاها في مؤسساتها السياسية والثقافية ، لكن حين نلتمس في هذه الامة ، النور الذي يضيء المستقبل ، فاننا لا نستطيع ان نراه الا خارج هذه المؤسسات. كان ذلك شأننا في الماضي ، وهو نفسه ما يزال شأننا في الحاضر . وفي هذا ما يشير الى جوهر المشكلة ، ليس في الثقافة العربية وحسب ، وانما في الحياة العربية كلها ، وهو ما حاولت ان أعرضه ، في هذا البحث ، من زاوية العلاقة بين الثابت والمتحول .

الكتاب الاول

الثابت والمتحول

منذ نشوء الاسلام حتى نهاية العهد الأموي

الجزء الأول

أصول الاتباع أو الثبات



الفصل الاول

الاتباعية في الخلافة والسياسة

تجمع الاخبار المأثورة ، بمختلف رواتها وصيغها ، على أن النبي اراد قبيل موته ان يعهد بخلافته لشخص يختاره هو بنفسه ، لكن هذه الارادة لم تتحقق (١) . وثمة اجماع كذلك على ان السقيفة عقد يوم وفاة النبي ، وقبل الانتهاء من تهيئته لتشييعه ودفنه (٢) . وكان الانصار هم الذين سارعوا الى الاجتماع اولا ، وفي نيتهم ان يولوا سعد بن عبادة امر المسلمين، بعد النبي . واستندوا في ذلك الى « سابقتهم » في الدين وما نتج عنها من فضائل لم تتوفر لاية قبيلة عربية (٣) . وعززوا موقفهم بالاشارة الى أن النبي استمر زمنا طويلا يدعو « قومه » الى الايمان بالله واحد ، فلم يؤمن منهم الا عدد ضئيل لم يكونوا قادرين على الدفاع عنه ، أو تعزيز الدين الجديد . وهذا ما خص به الانصار . فبقوة الانصار دانت العرب للاسلام . وهذا مما دفع سعد بن عبادة الى ان يخاطبهم بقوله : « استبدوا بهذا الامر فانه لكم دون الناس » (٤) .

وحين تساءل بعض الانصار عما يفعلون اذا رفض المهاجرون مقالتهم هذه ، وقالت طائفة : « فانا نقول اذن : منا امير ومنكم امير ، ولن نرضى بدون هذا الامر ابدا »، قال سعد بن عبادة : « هذا اول الوهن » (٥) ، مؤكدا بذلك على ان خلافة النبي حق للانصار وحدهم لا يجوز لاحد ان ينازعهم فيه .

وكان عمر اول من سمع بخبر هذا الاجتماع ، فأرسل الى ابي بكر الذي كان في دار النبي مع علي « الدائب في جهاز الرسول » ، يطلب ان يخرج اليه ، فرد قائلا : « اني مشتغل » ، لكن عمرا أصر قائلا : « حدث أمر لا بد لك من حضوره » . ويخرج ابو بكر ويذهب برفقة عمر الى الاجتماع ومعهما ابو عبيدة بن الجراح (٦) . ويفسر عمر موقف الانصار قائلا : « يريدون ان يختزلونا من اصلنا ، ويغصبونا الامر » (٧) . ويقول في الاجتماع مخاطبا الانصار : « والله لا ترضى العرب ان يؤمروكم ونبيها من غيركم ولكن العرب لا تمتنع ان تولي امرها من كانت النبوة فيهم وولي أمورهم منهم » (٨) . ويردف قائلا : « من ذا ينازعنا سلطان محمد وامارته، ونحن أولياؤه وعشيرته ، الا مدل بباطل ، او متجانف لاثم ، ومتورط في هلكة » (٩) .

ويقف ابو بكر الموقف نفسه لكن بلهجة أكثر لينا ، فيقول ان الله خص « المهاجرين الاولين من قومه بتصديقه ، والايمان به والمؤاساة له ، والصبر معه على شدة اذى قومهم لهم وتكذيبهم اياهم ، وكل الناس لهم مخالف ، زار عليهم . فلم يستوحشوا لقلة عددهم ، وشنف الناس لهم ، واجماع قومهم عليهم . فهم اول من عبد الله في الارض وآمن بالله وبالرسول، وهم اولياؤه وعشيرته ، واحق الناس بهذا الامر من بعده ، ولا ينازعهم ذلك الا ظالم » . ثم يخاطب الانصار قائلا : « وانتم يا معشر الانصار من لا ينكر فضلهم في الدين ، ولا سابقتهم العظيمة في الاسلام ، رضيكم الله انصارا لدينه ورسوله ، وجعل اليكم هجرته ، وفيكم جلة ازواجه واصحابه ، فليس بعد المهاجرين الاولين عندنا احد بمنزلتكم ، فنحن الامراء ، وانتم الوزراء » (١٠) .

وحين يرد الحباب بن المنذر قائلا لجماعته : « لا تختلفوا فيفسد عليكم رايكم ، وينتقض عليكم امركم ، فان ابى هؤلاء الا ما سمعتم ، فمنا أمير ومنهم امير » او قائلا : « فان ابوا عليكم ما سالتموه ، فاجلوهم عن هذه البلاد » ، يجيبه عمر : « اذن يقتلك الله » ، ويرد الحباب قائلا : « بل اياك يقتل » (١١) .

هكذا اوشكت المجادلة ان تتحول الى معاركة . فينهض بشير بن سعد ويعلن « الا ان محمدا صلى الله عليه وسلم من قريش ، وقومه أحق به راولى . وايم الله لا يراني الله أنازعهم هذا الامر أبدا ، فاتقوا الله ولا تخالفوهم ولا تنازعوهم » (١٢) ، ثم يسبق عمرا وابا عبيدة لمبايعة ابي بكر .

ويفسر الحباب بن المنذر موقف بشير بن سعد بحسده لسعد بن عبادة وكرهه ان يتولى الامارة : « انفست على ابن عمك الامارة ؟ » فيجيبه : « لا والله ، ولكني كرهت ان انازع قوما ، حقا جعله الله لهم » (١٣) .

ومن المعروف ان الانصار هم الاوس الخزرج ، وان الخزرج هم الذين ارادوا تأمير سعد بن عبادة ، وهكذا كانت هذه المسالة مما ايقظ نعرة الاوس، فقال احد نقبائهم يخاطبهم : « والله لئن وليتها الخزرج عليكم مرة لا زالت لهم عليكم بذلك الفضيلة ، ولا جعلوا لكم معهم فيها نصيبا ابدا ، فقوموا فبايعوا ابا بكر » (١٤) ، فقام الناس فبايعوه .

وثمة روايتان حول موقف سعد . تقول واحدة انه أجبر على المبايعة، وانه قال لابي بكر : « انكم يا معشر المهاجرين حسدتموني على الامارة ، وانك وقومي اجبرتموني على البيعة » . وقيل ان الرد عليه كان : « لو اجبرناك على الفرقة فصرت الى الجماعة كنت في سعة ، ولكنا اجبرناك على الجماعة فلا اقالة فيها . لئن نزعت يدا من طاعة او فرّقت جماعة لنضربن الذي فيه عيناك » (١٥) .

اما الرواية الثانية فتقول انه لم يبايع ، بل قال : « وايم الله لو إن الجن اجتمعت لكم مع الانس ما بايعتكم » (١٦) . وتزيد هذه الرواية إن الناس اخذوا يطاون سعدا وهم يقبلون الى المبايعة ، فقال بعض اصحابه : « اتقوا سعدا لا تطاوه » فيقول عمر : « اقتلوه ، قتله الله » . وتضيف هذه الرواية ان سعدا اخذ حينذاك بلحية عمر وقال له : « اما والله لو ان بي

قوة منا ، اقوى على النهوض، لسمعت مني في اقطارها وسككها زئيرا يجحرك واصحابك ، اما والله اذن لالحقنك بقوم كنت فيهم تابعـا غير متبوع » .
وتنتهي الرواية الى القول : « فكان سعد لا يصلي بصلاتهم ، ولا يجتمـع معهم ويحج ولا يفيض معهـم بافاضتهـم ، فلم يزل كذلـك حتـى هلك ابو بكر » (١٧) .

II

نستنتج من هذه الوقائع ان التنازع في امر من يخلف النبي ، بـرز حتى قبيل موته . وكان امتناعه عن تسمية من يخلفه او عن ذكر الطريقـة التي يجب اتباعها لاختيار من يخلفه ، ومن ثم ، امـره الحاضرين في داره بأن ينصرفوا عنه ، دليلا واضحا على بروز هذا التنازع وعلى انه لم يكـن راضيا عنه . وقد اتخذ في اجتماع السقيفة ثلاثة اشكال : الشكل الاول هو احقية الانصار بخلافة الرسول، لانهم هم الاسبق للايمان بالاسلام ولنصرته. والشكل الثاني هو احقية قريش ، لانها عشيرة محمد واهلـه . والشكـل الثالث هو تعدد الامارة . يستند الاول الى اولوية دينية خالصة ، ويستند الثاني الى اولوية الدين والقبيلة معا ، ويستند الثالث الى أولوية القبيلة. وتمتزج في هذه الاشكال الثلاثة العصبية القبليـة بالعصبيـة الدينيـة . تمتزج ، بمعنى آخر ، العصبية الدينية بالعصبية السياسية . ومن هنـا نشأت سلطة الخلافة في مهد سياسي – ديني – قبلي ، مما يسمح بالقـول ان دعوى أولوية القرابة الى النبي لم يؤخذ بها كمبدأ ، بل كوسيلة للتغلب على الانصار . ولو انها اتخذت مبدأ دينيا لكان بنو هاشم ، احق بالخلافة. وهذا ما اشار اليه علي بن ابي طالب حين قرر مبايعة ابي بكر ، حيث قال له : « لم يمنعنا من ان نبايعك يا ابا بكر انكارا لفضيلتك ، ولا نفاسة عليك بخير ساقه الله اليك ، ولكنا كنا نرى ان لنا في هذا الامر حقا ، فاستبددتم به علينا » . ويقول الخبـر ان عليـا لم يكـد ينهي كلامـه حتى « بكـى ابو بكر » (١٨) .

ان في هذا كله ما يشير الى أن مبايعة ابي بكر اقترنت بعنف استند الى حق الهي بالسلطة ، « حق جعله الله لهم » ، كما عبر بشير بن سعد ، مشيرا الى قريش . وتتجلى ممارسة العنف في سلوك عمر بن الخطاب ازاء من عارض البيعة لابي بكر كسعد بن عبادة ، وازاء من تأخر عنها ، كعلي والزبير وغيرهما . فقد « أتى منزل علي وفيه طلحة والزبير ورجال من المهاجرين ، فقال : والله لاحرقن عليكم او لتخرجن الى البيعة . فخرج عليه الزبير مصلتا بالسيف ، فعثر فسقط السيف من يده فوثبوا عليه ، فاخذوه » (١٩) . وتقول رواية اخرى ان عمرا جاء بالزبير وعلي ، وقال : « لتبايعان وانتما طائعان ، او لتبايعان وانتما كارهان » (٢٠) .

III

« واذ قال ربك اني جاعل في الأرض خليفة » (٢١) ، « يا داود انا جعلناك خليفة في الارض » (٢٢) : تؤكد هاتان الآيتان ان الانسان يخلف الله . والفرق بين خلافة الرسول لله ، وخلافة الانسان هو ان الاولى تتم بارادة مباشرة من الله ، فليس للانسان في اختياره اي تصيب . اما خلافة الانسان، كما تصورتها قريش، فتقوم على اختيار حتمي، لرجل من قريش ، لان الخليفة قرشي حتما ، ولان كل من لا يختاره يعتبر « فاجرا » (٢٣) ، او « مرتدا » عن الاسلام ، او هو ، كما قال عمر ، « مدل بباطل ، متورط في هلكة » (٢٤) . وقد فسرت لفظة خليفة بانه الشخص الذي « ينوب عن الله تعالى في اجراء احكامه، وتنفيذ ارادته، في عمارة الكون وسياسته » (٢٥) فالخليفة لا يخلف الرسول وحسب ، وانما يخلف الله ايضا .

ومن هنا يمكن القول ان الافضلية القبلية ، في مسالة الخلافة ، اتخذت شكل القرشية ، وان العصبية القبلية اتخذت شكل التدين ، وان التغلب القبلي اتخذ شكل الاجماع . وبدءا من ذلك يقول الخليفة ويفعل في الارض بمقتضى ما تريده السماء . وكما ان العصبية عنف باسم القبيلة ، فقد اصبح الاجماع عنفا باسم الجماعة ، واصبحت السلطة عنفا باسم الدين .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

هكـذا كانت الخلافة سلطة مطلقـة . وباسم هذه السلطـة انتقلت السيادة العربية ، على صعيد النظام ، من اطار الكثرة الجاهلية الى اطار الوحدة الاسلامية . وانتقل تبعا لذلك ، على صعيـد التعبير ، مـن اطـار القبلية الى اطار العقيدة . وكما ان العقيدة تجسدت في قـريش ، فـان السيادة تجسدت فيها . وقد عنى هذا الربط بين الفكر كطريقة في فهـم الحياة والتعبير عنها ، والنظام كطريقة في قيادتها وتوجيهها ، وحدة جنسية ـ دينية ـ ثقافية : قوام هذه الوحدة العرب ، لكـن بامامـة قـريش ، ورسالتها الاسلام ، لكن كما اخذته وحفظته ومارسته قـريش ، واداتهـا اللغة العربية ، لكن كما نطقت بها قـريش (٢٦) وكان القـرآن نموذجهـا الاكمل . وهكذا اصبح « للقديم » السماوي قـرين آخـر : « القـديم » الارضي . وصار هذا « القديم » الارضي معيارا للفكر والسلوك في آن .

١٧

يؤكد اجتماع السقيفة : ما سبقه وما دار فيه ، ان الخلافة (السلطة) كانت المشكلة الاولى في الاسلام ، وانها كانت « الخلاف الاعظـم » (٢٧) . ولهذا كان السؤال : « من يحكم ؟ » هو السؤال الاول والاكثر اهميـة . يتضح كذلك ان بين الاسباب الاولى لهذه المشكلة هي ان النبي لـم يعهـد لاحد بعده وانه لم يترك شكلا تنظيميا محددا للسلطة او للنظام السياسي. وزاد المشكلة تعقيدا ارتباطها جوهريا بالدين . فهذا الارتبـاط يعنـي ، مبدئيا ، ان الافضل في اسلامه هو الذي يجب ان يكون الافضـل للخلافـة والامامة ، ويعني ان الخليفة يحكم بأمر الله وارادته ، وهكذا يقـدم لـه الدين ، قبليا ، امكانا لتسويغ كل ما يقوم به من جهـة ، وامكانا لنفي اية معارضة له ، من جهة ثانية .

لقد اكد « الخلاف الاعظم » على أن فكرة الدولة ، كمـا تأسست في اجتماع السقيفة لا تستمـد قوتهـا من ارادة الناس العامة الحـرة ، بقدر ما تستمدها من ارادة بشر معينين خاصين ومـن الخليفـة ، باعتبـار انه يمثلهم من جهة ، وانه من جهة ثانية ، رمز لممارسة المبادىء الاسلاميـة في

افضل صورها . والخليفة جاهز مسبقا ، بشكل او آخر ، من حيث انه قرشي حكما ، وعلى الناس ان يبايعوه ، طوعا او كرها . وهذا يعني ان القضايا الكبرى ، السياسية والاجتماعية، لا تقررها ارادة عامة ، هي ارادة الافراد الاحرار المتساوين وانما يقررها الخليفة . ان هناك ضرورة تحكم الافراد ، وهي ضرورة من خارج ارادتهم . الخليفة هو الانسان الوحيد الذي يمكن القول عنه انه حر ، ذلك انه هو « الأب » الأحق بقيادة « العائلة » والاكثر معرفة وحكمة من جميع افرادها . فالحق تابع لارادته، ولما يراه ويقرره ، وليس تابعا لقانون موضوعي . وفي هذا المنظور لا يعود الحق صفة للذات الحرة ، اي للانسان بما هو انسان ، وانما يصبح هبة يأخذ الفرد نصيبه منها بقدر ولائه للسلطة . واذا لم يكن الحق كليا، شاملا، لا تعود قيمة الانسان راجعة الى كونه انسانا ، بل الى كونه عدوا او صديقا ، مسلما أو غير مسلم ، عربيا او غير عربي . وكل حق جزئي او نسبي هو ، بالضرورة ، حرية جزئية او نسبية . غير ان الحق الجزئي ليس حقا ، والحرية الجزئية ليست حرية . انهما شكلان آخران للظلم والعبودية .

ان في هذا ما يوضح كون « الخلاف الاعظم » لم ينحصر في مسألة الامامة ، وانما تجاوزها الى مسائل اخرى ، دينية ــ ثقافية ، واقتصادية ــ اجتماعية . وكان المظهر الاول لهذا الخلاف قبليا ، انتهى بانتصار قريش . ثم اخذت المظاهر الاخرى تتجلى شيئا فشيئا . وقد أكد الخليفة عمر قرشية الامامة على ان تكون في غير بني هاشم بدعوى أن العرب لا يرضون ان تكون فيهم النبوة والخلافة (٢٨) . وأكد كون العرب « مادة الاسلام » (٢٩) . واكد ، في صيغة الشورى ، التي خطط لها بحنكة من يعرف دخيلة قريش ووضع بني هاشم فيها منذ الجاهلية ، ان الخليفة هو من يريده « الاكثر » ، ومن يتبع الخليفة الاول والخليفة الثاني ، بالاضافة الى القرآن والسنة (٣٠) . وطبيعي ان من يؤيده الاكثر لا يكون بالضرورة الافضل . وقد تجسد مبدأ « الاكثر » في نظرية الاجماع ، وارتبط بجواز استخدام العنف بل القتل ضد الذين يخالفونه (٣١) .

هكذا ورث عثمان ، في صيغة الشورى ، مبدأ الوقوف مع الاكثر ،

سواء كان عددا او عدة ، وما ينتج عنه . فولي الخلافة متابعة ، بالعهد الذي سئل ان يعمل به « كتاب الله وسنة رسوله وسيرة الخليفتين» (٣٢)، « دون تغيير ولا تبديل » (٣٣) . وبهذا أكد مبدأ « الاقتداء والاتباع » لمن يخلف الرسول ويخلف خليفة الرسول . وفي « كتابه الى العامة » على أثر توليه الخلافة يربط الابتداع بالعجمة ، قارنا الايمان بالعرب والكفر بالاعاجم (٣٤) .

وكان من الطبيعي ان يقترن مبدأ اتباع السلف بمبدأ قرشيةالخلافة. ومن هنا لم تعد الخلافة امرا يتولاه الافضل، وانما تحولت الى مغالبة(٣٥) ينتصر فيها الاقوى والاكثر .

V

« والله لان اقدم فتضرب عنقي احب الي من ان أخلع قميصا قمصنيه الله » (٣٦) : بهذا اجاب عثمان الناس الذين خيروه بين ثلاث « ليس من احداهن بد : بين ان تخلع لهم أمرهم ، فتقول : هذا أمركم فاختاروا له من شئتم ، وبين ان تقص من نفسك ، فان أبيت هاتين فان القوم قاتلوك » (٣٧) . وفي جواب عثمان اشارة صريحة الى انه ليس من حق الناس ان يطالبوا الخليفة بخلع نفسه ، ذلك انها حق من الله لا منهم، ولهذا ليست تابعة لرغباتهم واهوائهم . وهكذا كان مقتله اختبارا نموذجيا لطبيعة العلاقة بين الارادة البشرية وهذا الحق الالهي . وقد انتصرت ارادة الناس في هذا الاختبار ، فأنهت خلافة عثمان ، لكنها تفرقت او فشلت فيما يتصل بمن يخلفه . ومن هنا كان مقتله (٣٨) بداية مرحلة جديدة في التاريخ الاسلامي ، السياسي والفكري على السواء . فقد كشف عن تناقضات المجتمع الاسلامي وهو ما يزال في بداياته ، ومهد لان تتجسد هذه التناقضات في أشكال من الصراع السياسي ـ الثقافي ، عنفية وجذرية . وقد اكد مقتل عثمان الوحدة العضوية بين الدين والسياسة ، بخاصة ، وبين السياسة والثقافة بعامة ، وانطلاقا من هذه الوحدة انقسم

المسلمون . ولم يكن انقسامهم سياسيا وفكريا وحسب ، وانما كان كذلك انقساما اجتماعيا . كان المسحوقون اصحاب المصلحة في تغيير النظام الجائر بنظام اسلامي عادل يقفون في الجانب الذي يرون انه جدير باقامة هذا النظام ، وهو جانب علي (٣٩) والاتجاه الذي يمثله ، وكانت الفئات الاخرى وبينها الفئات ذات المواقع الموروثة التي توفر لها السيادة ، تقف في الجانب الذي ترى انه يدعم هذه المواقع ، وهو جانب معاوية .

VI

« ... الا ان بليتكم قد عادت كهيئتها يوم بعث الله نبيكم » (٤٠) ، بهذا خاطب علي انصاره قبيل مقتله . وهذا يعني ان العرب عادوا الى الجاهلية ، بكل ما تتضمنه هذه الكلمة من دلالات ، ويعني ان الاسلام لم يعد الا قناعا وشكلا ، اما حقيقته وجوهره فقد غابا مع النبي واصحابه الاوائل . وهذا المعنى هو ما يتبناه ، بصيغته الاجتماعية او الحضارية ، ابن خلدون . فهو يرى ان « الفتنة بين علي ومعاوية » وقعت بمقتضى العصبية ، ويرى انه « لم يكن لمعاوية ان يدفع عن نفسه وقومه ، فهو أمر طبيعي ساقته العصبية بطبيعتها ، واستشعرته بنواميسة ، فاعصوصبوا عليه واستماتوا دونه . ولو حملهم معاوية على غير تلك الطريقة وخالفهم في الانفراد بالامر ، لوقع في افتراق الكلمة التي كان جمعها وتاليفها اهم عليه من أمر ليس وراءه كبير مخالفة » (٤١) . وهكذا يرى ان عودة العرب الى العصبية التي قضى عليها الاسلام ، كانت امرا طبيعيا .

وتعني العودة الى العصبية عودة الى العداء القديم بين العائلات في القبيلة الواحدة كقريش ، وبين قريش وغيرها من القبائل (٤٢) . ومن هنا كان الهم الاول لمعاوية ، بعد ان تغلب سياسيا ، هو القضاء ثقافيا واجتماعيا على ابناء علي ومن يواليهم . وهكذا أمر عماله بشتم علي وذمه، والعيب على اصحابه « والاقصاء لهم وترك الاستماع منهم » (٤٣) . وأمر بحذف اسم كل من يوالي عليا وابناءه ، من ديوان العطاء وبحرمانه منه ،

والتنكيل به وهدم داره (٤٤) . بل ان معاوية استعان ببعض المحدّثين لتأويل بعض الآيات او تفسيرها بشكل يكفر عليا او يجعل من قتله عملا تم « ابتغاء مرضاة الله » (٤٥) . ومن هنا نفهم كثرة التشديد في العهد الاموي على الاحاديث النبوية التي تدعو الى الطاعة والابتعاد عن الفتنة وعن كل ما يمكن أن يؤدي اليها (٤٦) .

VII

كانت السلطة الاموية تسوغ ممارساتها السياسية بكونها خلافة ، اي بكونها كما يحددها ابن خلدون : « نيابة عن صاحب الشرع في حفظ الدين وسياسة الدنيا » (٤٧) ، ومن هنا كان للخلافة « خطط دينية » كما يعبر ابن خلدون ، وهذه « الخطط الدينية الشرعية من الصلاة والفتيا والقضاء والجهاد والحسبة كلها مندرجة تحت الامامة الكبرى التي هي الخلافة ، فكأنها الامام الكبير والاصل الجامع ، وهذه كلها متفرعة عنها وداخلة فيها لعموم نظر الخلافة وتصرفها في سائر احوال الملة الدينية والدنيوية » (٤٨) . وطبيعي اذن ان تنطق السلطة الاموية باسم القرآن والسنة ، وان تزعم انها « الامامة الكبرى » و « الاصل الجامع » ، وان كل خروج عليها انما هو خروج على « الاصل » ، وهو بالتالي خروج على الاسلام ذاته (٤٩) . وهكذا كان النظام الاموي يصدر ، في فكره وسلوكه ، عن يقينه بأنه تجسيد حي للعصبية القرشية ولاولية قريش كما ترسّختا في اجتماع السقيفة حيث نشأت الخلافة . ومن هنا نفهم كيف أن الخلافة الاموية نشأت بدعوى انها استمرار ومتابعة لخلافة عثمان ، التي هي استمرار ومتابعة لخلافة عمر ، التي كانت بدورها استمرارا ومتابعة لخلافة ابي بكر . هكذا ورثت الخلافة الاموية المعاني المستقرة الشائعة ، وبتعبير آخر ورثت المفاهيم التي كانت سائدة عن القرآن والسنة والسياسة . واذا لاحظنا ان بين التهم التي وجهت الى عهد عثمان ، وبخاصة الى بطانته الحاكمة ، الخروج على القرآن والسنة ، تبين لنا ان الصراع بين الفئات

التي سيطرت على السلطة والفئات التي غلبت سيدور ، في أهم نواحيه ، على فهم القرآن والسنة . وطبيعي ان تتمسك الفئات الغالبة بما ساد واستقر ، وان تعمل الفئات المغلوبة على تأسيس فهم جديد للاسلام يعيد له معناه الحقيقي كما تراه ، اي انها ستفسر الاسلام بما يلائم حياتها وحاجاتها وطموحها . ومن هنا سيجيء فكرها تعبيراً عن التحول في المجتمع الاسلامي ، بينما سيكون فكر السلطة التي سادت تعبيراً عن الثبات الموروث .



Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الفصل الثاني

الاتباعية في السنة والفقه

I

تقوم الاتباعية هنا على الايمان باولية ثابتة ، كاملة ومطلقة . وتتدرج الاولية الدينية بدءا من الاصل الاول : القرآن . فالاول هو الاقرب الى القرآن . والنبي بذلك هو الاول . ويرسم هذا التدرج في الاولية ، بعد النبي حديث يقول : « ليؤمكم اقراكم لكتاب الله عز وجل . فان كنتم في القراءة سواء فليؤمكم اعلمكم بالسنة . فان كنتم في السنة سواء فليؤمكم اقدمكم هجرة . فان كنتم في الهجرة سواء فليؤمكم اكبركم سنا » (١) . وهكذا فان اهمية الشخص تتدرج تبعا لفهمه القرآن ، او السنة او صحبته للنبي في الهجرة . وهذا يتضمن ان الشخص قد يعلم ما لا يعلمه الناس كلهم . فابو بكر « كان يعلم ما لا يعلم الناس ، ثم عمر كان يعلم ما لا يعلم الناس » . (٢)

ويروى عن ابن عباس انه « كان اذا سئل عن الشيء ، فان لم يكن في كتاب الله وسنة رسوله قال بقول ابي بكر ، فان لم يكن فبقول عمر » (٣) .

ومع هذا فان الاول كان يستعين بامثاله ممن يساوونه في قراءة الكتاب او العلم بالسنة او الهجرة . فان ابا بكر كان اذا نزل به امر يريد فيه مشاورة أهل الراي والفقه دعا عمر وعثمان وعليا وعبد الرحمن ومعاذ بن

جبل وابي بن كعب وزيد بن ثابت » « ثم ولي عمر فكان يدعو هؤلاء النفر»(٤) ولعل المعنى الفقهي للجماعة ينحدر مـن مثل هذه الممارسات التي عرفهـا الصحابة الاولون .

واذا كان الاول هو الأقرب الى الله والأعلم ، فان الأقـرب اليه ممـن يأتون بعده ، هو الأكثر اقتداء به . (٥)

وانتهى عصر الصحابة في أواخر القرن الأول ، وكان معظمهم عـربا ، وبدءا من أوائل القرن الثاني « صار الفقه في جميع البلدان الى الموالي » (٦) باستثناء المدينة فقد « خصها اللـه بقرشي فقيه غير مدافع : سعيد بـن المسيب » (٧) .

ومنذ اوائل القرن الثاني صار مقياس حجية الفقيـه وعلمه ، العلـم « بما تقدمه من الآثار (٨) ، ومـن هنـا سمي فقهاء القـرن الثاني « فقهـاء التابعين » . كان الافضل ، بتعبير آخر ، من يجمـع الى جانب علمـه علـم الذين تقدموه (٩) . وهذا ما يوضحه حوار بين الشافعي ومحمد بن الحسن حول مالك بن انس وابي حنيفة . فالافقه بحسب هذا الحوار ، هو مالك لانه اعلم بالقرآن ، وبالسنة ، وباقوال الصحابة المتقدمين (١٠) وهذا يعني ان الافضل هو « الاكثر اتباعـا (١١) او الاعلـم « بسنة ماضيـة » (١٢) . وتعني الاتباعية هنا تجاوزا للزمن وتغلبا عليه . فتقادم الزمن جدار يرتفع بين الاول ومن يأتي بعده . انه مسافة بعد . والاتباعية استئصال لهمـا ، بغية القرب من الاول . ومن هنا كان يعتبر الحفظ عاملافي التقريب، ويعتبر النسيان عاملا في الابعاد (١٣) . وهكذا تكون الاتباعية نضالا ضد النسيان ، اي ضد البعد عن الاول .

وقد يعمق هذا النضال لدى شخص جاء بعد التابعين ، وذلك بان يكون علمه بالكتاب والسنة ، في ضوء عصره وحاجاته ، مضاهيا لعلـم التابعين . وفي هذه الحالة يمكن ان يكون في مرتبتهم ، وقد يقدم عليهم (١٤)

وليس العلم بالسنة الا دقة الاخذ بها ، كما هي . فالعلم بالسنة ليس الا حفظا . ويعني انه ليس قولا ولا رأيا . وفي هذا الصدد يروي الترمذي خبرا يفاضل فيه بين ابي حنيفة ومالك والشافعي ، جاء فيه قوله : « تفقهت لابي حنيفة فرأيت النبي صلى الله عليه وسلم في منامي وانا في مسجد مدينة النبي صلى الله عليه وسلم ، عام حججت ، فقلت : يا رسول الله قد تفقهت بقول ابي حنيفة ، افآخذ به ؟ فقال : لا . فقلت : آخذ بقول مالك بن انس ؟ فقال : خذ منه ما وافق سنتي . قلت : فآخذ بقول الشافعي؟ قال : ما هو له بقول، الا انه اخذ بسنتي ورد على ما خالفها(١٥). ومعنى هذا الخبر أن الشافعي افضل من ابي حنيفة ومالك ، لانه لم يقل الفقه برأيه ، بل اخذه من السنة .

II

سلك المسلمون الاوائل ، من الصحابة والتابعين ، بمقتضى الآية : « لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة » (١٦) . ولعل خير ما يعبر عن هذه الاسوة كلمة لابي بكر يقول فيها : « لست تاركا شيئا كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعمل به الا عملت به ، واني اخشى ان تركت شيئا من أمره أن أزيغ » (١٧) . وعلى هذا يمكن رد الاتباعية الدينية لسنة الرسول ، الى ثلاثة احداث او مواقف قام بها الخليفة ابو بكر وتعتبر في هذا المجال ، نموذجية.

الموقف الاول يتجلى في خطبته القصيرة بعد أن تمت البيعة العامة ، اذ قال : « أطيعوني ما أطعت الله ورسوله ، فاذا عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم » . ويعطي هذا الموقف مجالا لتحديد معنى طاعة الله والرسول ، ومعنى عصيانهما . وقد نشأ حول تحديد هذين المعنيين خلاف بين ابي بكر وفاطمة بنت الرسول ، منذ ايام خلافته ، الاولى وذلك حول الميراث (١٨) .

والموقف الثاني يتجلى في اتمام بعث اسامة ، وكان الرسول قبيل موته قد امره على بعث على اهل المدينة ومن حولهم ، وفيهم عمر . غير ان هؤلاء طلبوا ، بعد موت الرسول ، ان يؤمر عليهم شخص اقدم سنا من اسامة . وجاء عمر الى ابي بكر يقول له الخبر ، فقال ابو بكر : « لو خطفتني الكلاب والذئاب لم ارد قضاء قضى به رسول الله » . ثم اخذ ابو بكر بلحية عمر ، وقال له : « ثكلتك امك وعدمتك يا ابن الخطاب ... استعمله رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وتأمرني ان انزعه ؟ » (١٩) .

وقد اكد موقفه الاول بكلام ورد في خطبته على اثر قراره باتمام هذا البعث ، حيث قال : « انما انا متبع ولست بمبتدع ، فان استقمت فتابعوني وان زغت فقوموني .. الا وان لي شيطانا يعتريني ، فاذا اتاني فاجتنبوني » (٢٠) .

ويتجلى الموقف الثالث في حروب الردة . وكان الذين ارتدوا يعلنون انهم مستمرون في اقامة الصلاة لكنهم لا يؤتون الزكاة ، وحجتهم في ذلك ان الزكاة كانت لشخص النبي ما دام حيا ، فلا مسوغ لتقديمها بعد موته. ويعبر عن هذا احد المرتدين من الشعراء بقوله :

اطعنا رسول الله، ما كان بيننا ... فيا لعباد الله ، ما لابي بكر
أيورثها بكرا اذا مات ، بعده ... وتلك لعمر الله قاصمة الظهر(٢١)

وكان جواب ابي بكر قاطعا : « لو منعوني عقالا لجاهدتهم عليهم »(٢٢). وجاء في الكتاب الذي وجهه الى القبائل المرتدة قوله : « واني بعثت اليكم فلانا في جيش من المهاجرين والانصار والتابعين باحسان ، وامرته الا يقاتل احدا ولا يقتله حتى يدعوه الى داعية الله ، فمن استجاب له واقر وكف وعمل صالحا قبل منه واعانه عليه ، ومن ابى امرت ان يقاتله على ذلك ، ثم لا يبقي على احد منهم قدر عليه وان يحرقهم بالنار ، ويقتلهم كل قتلة ، وان يسبي النساء والذراري ، ولا يقبل من احد الا الاسلام » (٢٣) .

ويروي الطبري ما حدث لمالك بن نويرة وجماعته ، فيقول : « قدم خالد بن الوليد البطاح فلم يجد عليه احدا ، ووجد مالكا قد فرقهم في اموالهم ونهاهم عن الاجتماع حين تردد عليه امره ، وقال : يا بني يربوع ، انا قد كنا عصينا امراءنا اذ دعونا الى هذا الدين ، وبطأنا الناس عنه ، فلم نفلح ولن ننجح ، واني قد نظرت في هذا الامر ، فوجدت الامر يتأتي لهم بغير سياسة ، واذا الامر لا يسوسه الناس ، فاياكم ومناواة قوم صنع لهم ، فتفرقوا الى دياركم وادخلوا في هذا الامر . فتفرقوا على ذلك الى اموالهم وخرج مالك حتى رجع الى منزله (٢٤) ، لكن خالد بن الوليد قتل هؤلاء جميعا ، مع انهم « اذنوا واقاموا وصلوا » (٢٥) ، وجعل عسكر خالد رؤوس المقتولين اثافي للقدور ، « فما منهم راس الا وصلت النار الى بشرته ما خلا مالكا ، فان القدر نضجت وما نضج راسه من كثرة شعره » (٢٦) . وكان من عهد ابي بكر الى جيوشه : « اذا غشيتم دارا من دور الناس فسمعتم فيها اذانا للصلاة ، فامسكوا عن اهلها حتى تسألوهم ما الذي نقموا ، وان لم تسمعوا اذانا فشنوا الغارة ، فاقتلوا واحرقوا » (٢٧) . ويشير نص آخر الى ان اقامة الصلاة وحدها لا تكفي : « اذا نزلتم منزلا فاذنوا واقيموا ، فان اذن القوم واقاموا فكفوا عنهم ، وان لم يفعلوا فلا شيء الا الغارة . ثم اقتلوهم كل قتلة الحرق فما سواه . وان اجابوكم الى داعية الاسلام ، فسائلوهم ، فان اقروا بالزكاة ، فاقبلوا منهم ، وان ابوها فلا شيء الا الغارة ، ولا كلمة » (٢٨) .

وبعد مقتل مالك بن نويرة تزوج خالد امراته ، ام تميم ابنة المنهال ، وحين بلغ الخبر عمر بن الخطاب ، علق امام ابي بكر ، بقوله : « عدو الله عدا على امرىء مسلم فقتله ، ثم نزا على امراته » (٢٩) ، لكن ابا بكر عذر خالدا « وتجاوز عنه ما كان في حربه تلك » (٣٠) .

وسلك عمر الطريق نفسها في الاقتداء بسنة الرسول . ففي المأثور ان عبدالله بن السعدي « قدم على عمر بن الخطاب في خلافته ، فقال له عمر : الم احدث انك تلي من اعمال الناس اعمالا ، فاذا اعطيت العمالة كرهتها ؟

قال : بلى . فقال عمر : فما تريد الى ذلك ؟ قال : ان لي افراسا واعبدا وانا بخير ، واريد ان تكون عمالتي صدقة على المسلمين . فقال عمر : فلا تفعل ، فاني قد كنت اردت الذي اردت ، فكان النبي صلى الله عليه وسلم يعطيني العطاء فأقول : اعطه افقر اليه مني ، حتى اعطاني مرة مالا ، فقلت : اعطه افقر اليه مني ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم : خذه فتموله وتصدق به ، فما جاء من هذا المال وانت غير مشرف ولا سائل فخذه ، وما لا ، فلا تتبعه نفسه » (٣١) .

وكتب قادة الجيش الاسلامي في اليرموك الى عمر يطلبون منه المدد قائلين :« جاش الينا الموت » ، فكتب اليهم : « ادلكم على من هو أعز نصرا واحضر جندا ، الله عز وجل ، فاستنصروه ، فان محمدا صلى الله عليه وسلم قد نصر يوم بدر في أقل من عدتكم ، فاذا أتاكم كتابي هذا فقاتلوهم ولا تراجعوني » (٣٢) .

وغزا عبادة بن الصامت الانصاري صاحب رسول الله ، ارض الروم مع معاوية « فنظر الى الناس وهم يتبايعون كسر (قطع) الذهب بالدنانير ، وكسر الفضة بالدراهم فقال : يا ايها الناس انكم تأكلون الربا . سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : لا تبتاعوا الذهب بالذهب الا مثلا بمثل ، لا زيادة بينهما ، ولا نظرة . فقال له معاوية : يا ابا الوليد لا ارى الربا في هذا الا ما كان من نظرة ، فقال عبادة : احدثك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وتحدثني عن رايك ؟ لئن أخرجني الله ، لا اساكنك بارض لك علي فيها امرة . فلما قفل لحق بالمدينة ، فقال له عمر بن الخطاب : ما أقدمك يا ابا الوليد ؟ فقص عليه القصة ، وما قال من مساكنته . فقال: ارجع يا ابا الوليد الى أرضك ، قبح الله ارضا لست فيها وامثالك . وكتب الى معاوية : لا امرة لك عليه ، واحمل الناس على ما قال ، فانه هو الأمر » (٣٣) .

ويحرص عمر على الاقتداء بسنة الرسول التي تتصل بالتقشف

ورفض الظلم . فقد خرج ، فيما يروى ، مرة « الى المسجد ، فرأى طعاما منثورا ، فقال : ما هذا الطعام ؟ فقالوا : طعام جلب الينا . قال : بارك الله فيه وفيمن جلبه . قيل : يا امير المؤمنين فانه قد احتكر . قال : ومن احتكره ؟ قالوا : فروخ مولى عثمان وفلان مولى عمر . فأرسل اليهما فدعاهما فقال : ما حملكما على احتكار طعام المسلمين ؟ قالا : يا امير المؤمنين نشتري بأموالنا ونبيع . فقال عمر : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : « من احتكر على المسلمين طعامهم ضربه الله بالافلاس او بجذام » . فقال فروخ عند ذلك : يا أمير المؤمنين أعاهد الله وأعاهدك ان لا أعود في طعام أبدا . وأما مولي عمر فقال : انما نشتري بأموالنا ونبيع » . ويروى ان مولى عمر أصيب بالجذام (٣٤) . وبهذا المعنى كان عمر يذكر الناس الذين أخذوا يقبلون على الدنيا وملذاتها بحياة الرسول ، فيقول لهم : « رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم يظل اليوم يلتوي ، ما يجد دقلا يملأ به بطنه » (٣٥) .

ويروى ان سعيد بن المسيب قال : « رايت عثمان قاعدا في المقاعد ، فدعا بطعام ما مسته النار فأكله ، ثم قام الى الصلاة فصلى ، ثم قال عثمان : قعدت مقعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وأكلت طعام رسول الله ، وصليت صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم » (٣٦) .

وروى ميسره بن يعقوب الطهوي : « رايت عليا يشرب قائما ، فقلت له : تشرب قائما ؟ فقال : ان اشرب قائما فقد رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يشرب قائما . وان اشرب قاعدا فقد رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يشرب قاعدا » (٣٧) . ويروى عن علي انه قال : « كنت أرى ان باطن القدمين أحق بالمسح ، من ظاهرهما ، حتى رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم يمسح ظاهرهما » (٣٨) .

ويروى عن عبدالله بن عمر انه مر بمكان فحاد عنه . فسئل : لم فعلت ؟ فقال : رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم فعل هذا ففعلت » (٣٩) . وكان يأتي شجرة بين مكة والمدينة فيتفيأ تحتها ، ويخبر ان النبي كان يفعل

ذلك (٤٠) . وقيل له : « لا نجد صلاة السفر في القرآن ؟ » فقال : « ان الله عز وجل بعث الينا محمدا صلى الله عليه وسلم ، ولا نعلم شيئا فانما نفعل كما راينا محمدا صلى الله عليه وسلم يفعل » (٤١) .

وقد رافقت حركة الاقتداء بالسنة حركة للتفقه بها ومعرفتها . فأمر الصحابة بدراستها وحفظها . كان عمر بن الخطاب يقول : « تفقهوا قبل ان تسودوا » (٤٢) . وكان يقول : « تعلموا الفرائض والسنة كما تتعلمون القرآن » (٤٣) . وكان علي يقول : « تزاوروا وتذاكروا الحديث ، فانكم الا تفعلوا يدرس » (٤٤) . والشيء نفسه كان يقوله ابن عباس (٤٥) . وكان ابن مسعود يقول : « عليكم بالعلم قبل ان يقبض وقبضه ذهاب اهله » (٤٦) . وعلى المعنى نفسه يؤكد ابو سعيد الخدري (٤٧) .

وفي الاتجاه نفسه سار التابعون ، وكانوا يحثون على تعلم الحديث بالصيغ نفسها التي كان الصحابة يحثون بها الناس . وتحول هذا القول : « تذاكروا الحديث فان الحديث يهيج الحديث » (٤٨) الى شعار سائد . وهكذا كثرت حلقات التفقه في السنة وتعلمها . فكان في الكوفة حوالي اربعة آلاف طالب يتدارسونها (٤٩) ، وكانت حلقات ابي الدرداء في دمشق تضم نيفا وخمسمائة والف طالب (٥٠) . وكانت تعقد كذلك حلقات المدارسة في حمص وحلب والبصرة ومصر واليمن ، ومكة والمدينة (٥١) . وكان سفيان الثوري يقول عن طلبة التفقه بالسنة : « لو لم يأتوني ، لاتيتهم في بيوتهم » (٥٢) .

وكان للمحدثين طريقة في التعليم تراعي اصولا دقيقة . منها عدم تعليم الحديث لمن « لا تبلغه عقولهم » خوفا عليهم من الضرر والفتنة (٥٣) . وقد اعتبر بعضهم نشر الحديث في غير أهله تهجينا له (٥٤) ، او اضاعة له (٥٥) ، اما اصحاب البدعة فكانوا يقصون عن المجالس التي تعلم فيها الاحاديث ، خشية ان « يكون العلم عندهم ، فيصيروا ائمة يحتاج اليهم ، فيبدلوا كيف شاؤوا » (٥٦) .

ومن هذه الاصول عدم تعليم الحديث الا لمن قرأ القرآن وحفظه كلـه أو اكثره (٥٧) . ومنها الامتناع عن رواية « الاحـاديث المنكـرة والشاذة والموضوعة » ، والاقتصار على « التحديث بالمشهور » (٥٨) .

اما تدوين الحديث فكان عملا فرديا في بداياتـه ، يحفـظ في صحف وكراريس . ثم جعله عمر بن عبد العزيز مهمة من مهمات الدولة ؛ فكـان اول خليفة عني بتدوينه ، فقد خاف « دروس العلم وذهاب العلماء » (٥٩) كما يعبر ، خصوصا ان « السنة كانت قد اميتت » (٦٠) كما يعبر ايضا .

III

يتضح مما تقدم ان السنة مثال يجب ان يحتذى ، وان العلاقة بـين السنة والاقتداء بها ، هي كالعلاقة بين المثال ومحاكاته . وهـذا يعني ان المحاكاة جوهر العمل بالسنة . والسنة ذاتها ، انما هي ، في اصلها تقليـد عمل الهي قام به مرسل من الله . ويكشف خبر عن هذا الاصل ، يقول ان « الصلاة حين افترضت على رسول الله صلى الله عليه وسلم ، اتاه جبرئيل وهو باعلى مكة ، فهمز له بعقبه في ناحية الـوادي فانفجـرت منـه عين ، فتوضأ جبرئيل عليه السلام ، ورسول الله صلى الله عليه وسلم ينظر اليه ليريه كيف الطهور للصلاة . ثم توضأ رسول الله صلى الله عليه وسلم كما رأى جبرئيل عليه السلام توضأ . ثم قام جبرئيل عليه السلام ، فصلى به وصلى النبي صلى الله عليه وسلم بصلاتـه . ثم انصرف جبرئيـل عليـه السلام ، فجاء رسول الله صلى الله عليه وسلم خديجة ، فتوضأ لها يريها كيف الطهور للصلاة ، كما اراه جبرئيل عليه السلام ، فتوضأت كما توضـأ رسول الله صلى الله عليه وسلم . ثم صلى بها رسول الله صلى الله عليـه وسلم كما صلى جبرئيل عليه السلام ، فصلت بصلاته » (٦١) .

هكذا تكون السنة تكرارا لعمل الهي وتوكيدا له . ويكون أول من بدأ هذا التكرار على الارض اقرب الناس الى الله . فممارسـة السنـة تشبـه بالله ، وتقرب اليه .

والسنة عمل واضح غاية الوضوح لا يستدعي سؤالا او استفسارا . انه يتطلب تقليده كما هو ، اي دون تعديل او تغيير . فالسنة عمل كامل لانها من الله ، وهي لانها كاملة ثابتة . وهي اذن الحقيقة المطلقة والمعرفة المطلقة .

واذا كان محمد اول من قلد العمل الالهي وكرره ، فسيكون اساسا تقاس عليه اهمية الشخص تبعا لسبقه في قبول ما قبله محمد ، وتكرار ما كرره . فهذه الاسبقية تعني أسبقية الايمان ، اي اسبقية المعرفة والخلاص معا . فالاول هو الاقرب الى السنة ، اي الى العمل الالهي ، اي الى الله (٦٢) . وهو اذن ، بالنسبة الى غيره ، القدوة التي يجب أن يقتدوا به في عملهم وفكرهم .

والسنة مانعة من غيرها ، فهي معرفة تحجب غيرها مما يناقضها . فحين يقول محمد ، فيما يروى : « بغضت الي اوثان قريش ، وبغض الي الشعر » (٦٣) ، مثلا ، فان ذلك يعني ان السنة تمنع الشعر بما هو وكما هو ، ولا تسمح به الا اذا حولته عن وظيفته الاصلية ، واعطته بعدا جديدا لا يتناقض معها . وهذا ما ينطبق مثلا ، على استبقاء الحجر الاسود والكعبة، وغيرهما ، واستبقاء الشعر أيضا كأداة اعلامية في خدمة الدين .

والسنة تستمد صحتها المطلقة من كونها تثبيتا لوحي الله . انها تأسيس وهذا يعني انها تبديل لما سبقها من عقائد وعادات وتفكير، ومخالفة للراهن من هذا كله ، واتيان بشيء جديد. لكن هذا الشيء الجديد سيكون المعرفة كلها ، وسيكون الخروج من هذا المعروف الى ما لا يعرف ، رمزا للخروج على السنة نفسها ، اي انه سيكون كفرا . ويعني الكفر ارتدادا الى ما قبلها ، او تطلعا الى ما بعدها ، مما يتجاوزها او يناقضها . وستكون الكلمة التي أطلقها ابو جهل منتقدا الرسول : « آتانا بما لا يُعرف » (٦٤) ، هي نفسها الكلمة التي ستطلق على من يتهم بخرق السنة . فما لا يعرف « احداث » ، وكل احداث بدعة ــ من حيث انه يتجاوز السنة . وفي هذا

ما يفسر ضرورة غياب الراي حين تحضر السنة ، ويفسر أيضا ضرورة حصر البحث والدرس فيما هو معلوم بالسنة ، والابتعاد عن غير المعلوم .

ويكشف تاريخ الاقتداء بالسنة ان محاكاتها كانت تامة فيما اتصل منها بالعبادات وان الراي هو الذي ساد ، على العكس ، فيما اتصل بالسياسة (٦٥) . ولا بد من الملاحظة ان تنفيذ الرأي اقترن ، احيانا كثيرة ، باللجوء الى العنف . وبذلك أصبح العنف خصيصة لازمت الاسلام، من داخل ، ومنذ بداياته . واتخذ بذلك اقتران الدين بالسياسة مظهرا عنفيا . وقد تنبه الخليفة الاول للعنف الذي قام به او أقره ، فقال قبيل موته : « وددت اني لم أكشف بيت فاطمة عن شيء ، وان كانوا قد غلقوه على الحرب ، ووددت اني لم اكن حرقت الفجاءة السلمي ، واني كنت قتلته سريحا او خليته نجيحا ... » (٦٦) . غير ان استخلافه لعمر ليس الا رايا (٦٧) ، اي شكلا من اشكال العنف ، خصوصا أنه لم يستشر فيما يروى الا عبد الرحمن بن عوف وعثمان بن عفان (٦٨) . وكان اول ما قاله عمر بعد استخلافه كلام يرشح بالعنف : « لما استخلف عمر صعد المنبر فقال : اني قائل كلمات فامنوا عليهن ، فكان اول منطق نطق به حين استخلف ... » ثم قال : « انما مثل العرب مثل جمل انف اتبع قائده ، فلينظر قائده حيث يقود ، واما انا فورب الكعبة لاحملنهم على الطريق »(٦٩). وكان يشدد على السنة ونهج الجماعة ، شأن ابي بكر . يقول : « من يعمل بالهوى والمعصية يسقط حظه ولا يضر الا نفسه ، ومن يتبع السنة وينته الى الشرائع ، ويلزم السبيل النهج ، ابتغاء ما عند الله لاهل الطاعة، أصاب أمره وظفر بحظه » (٧٠) . وقد أوصى ابنه عبدالله بن عمر ، قبيل موته قائلا : « ان اختلف القوم فكن مع الاكثر . وان كانوا ثلاثة وثلاثة فاتبع الحزب الذي فيه عبد الرحمن » (٧١) . وبهذا الروح كانت الشورى ، فقد وضعها في ستة : علي وعثمان وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابي وقاص والزبير بن العوام وطلحة . وانتبه العباس لذلك فقال لعلي : « لا تدخل معهم » ؛ فأجابه : «أكره الخلاف»، قال : « اذا ترى ما تكره»(٧٢).

وهذا ما حدث ، فقد قال عمر لصهيب : « صل بالناس ثلاثة ايام ، وادخل عليا وعثمان والزبير وسعدا وعبد الرحمن بن عوف وطلحة ان قدم ، واحضر عبدالله بن عمر ولا شيء له من الامر ، وقم على رؤوسهم ، فان اجتمع خمسة ورضوا رجلا وابى واحد ، فاشدخ راسه ، او اضرب راسه بالسيف . وان اتفق اربعة فرضوا رجلا منهم وابى اثنان ، فاضرب رؤوسهما ، فان رضي ثلاثة رجلا منهم وثلاثة رجلا منهم ، فحكموا عبدالله بن عمر فاي الفريقين حكم له ، فليختاروا رجلا منهم ، فان لم يرضوا بحكم عبدالله بن عمر ، فكونوا مع الذين فيهم عبد الرحمن بن عوف ، واقتلوا الباقين ان رغبوا عما اجتمع عليه الناس » (٧٣) .

ولئن كان اعتماد الصحابة الاول على الرأي ، وبخاصة في السياسة أدى ، من جهة ، الى التباعد بين السنة ـ المثال ، والحياة العملية (٧٤) ، فقد عمل ، من جهة ثانية على تحيين السنة أي تفسيرها بما يلائم الحياة المتجددة ومقتضياتها .

IV

كان تعليم السنة يقترن بتفسير القرآن . وكان القصد من التفسير ايضاح القرآن وتبيانه ، او « كشف معنى اللفظ واظهاره » (٧٥) . ولم يكن يتناول من الآيات القرآنية الا «المحكمات» ، لشرح غامضها ، ولتفصيل المجمل فيها . وكان ، في شرحه هذا ، يقوم على النقل « مما ورد عن الرسول والصدر الاول ، وخاصة في الامور التوقيفية التي ليس للعقل فيها مجال كبير ، كتفسير الحروف المقطعة : الم ، حم ، يس ، وكاسباب النزول والناسخ والمنسوخ » (٧٦) .

وقد بدا التفسير في عهد النبي ، فكان الصحابة يسألونه عن الآيات التي يشكل عليهم معناها ، فيوضحها لهم ويبينها (٧٧) . وبهذا المعنى قيل ان السنة تفسير للقرآن وتبيان له (٧٨) . وتابع الصحابة تفسير القرآن في

ضوء ما سمعوه وشهدوه وفهموه من النبي . ولم ينشا بينهم خلاف على معانيه ، ولئن كان بينهم تفاوت في مستوى الفهم والتفسير . لكن بعد انقضاء عصر الصحابة «حدثت الفتن واختلفت الآراء وكثرت الفتاوى»(٧٩). وتميز التفسير في عهد الصحابة بأنه كان تفسيرا لما غمض من القرآن وحسب ولم يفسر كله ، وبأنه كان اجماليا ، وبانه كان واحدا دون خلاف في معاني الآيات ، وبأنه لم يتاثر بآراء اهل الكتاب . اما التفسير في عهد التابعين فقد شمل اكثر آيات القرآن ، وصار تفصيليا لكل آية ولكل لفظة ، وبدأ الخلاف حول المعاني يبرز فيه ، وبخاصة في الآيات التي تتصل بالقدر او بالجبر ، وبدأ التأثر بأهل الكتاب (٨١) . ومع ان تدوين التفسير بدأ في اطار اواخر القرن الاول الهجري بكتاب لسعيد بن جبير بن هشام الكوفي (توفي سنة ٩٥ هـ .) (٨١) . وان اقدم تفسير مطبوع هو تفسير سفيان الثوري (توفي ١٦١ هـ .) (٨٢) ، فان اقدم تفسير كامل للقرآن وصل الينا هو تفسير مقاتل بن سليمان البلخي (توفي سنة ١٥٠ هـ .) ، فهو يفسر القرآن كله ، آية آية (٨٣) .

وفي نهاية عهد التابعين ، اي حوالى ١٣٠ هـ كانت النظرة الاتباعية في تفسير القرآن ، قد استقرت على الاخذ بالمأثور ، ونبذ الراي . ولعل الطبري خير من اوضح معنى التفسير وحدد شروطه ومجاله ، من الناحية الابتداعية . فهو يقول ان لتفسير القرآن ثلاثة اوجه : الاول ، « لا سبيل الى الوصول اليه » ، فقد استأثر الله بعلمه وحجبه عن الانسان ، وهو ما يتصل بالغيب . والثاني هو ما اختص النبي بعلمه ، « دون سائر امته » ، ولا سبيل كذلك الى معرفته او القول به الا « ببيان الرسول » . والثالث هو « ما كان علمه عند اهل اللسان الذي نزل به القرآن وذلك علم تأويل عربيته واعرابه » ولا سبيل الى علم ذلك « الا من قبلهم » . ويعني بعلم تأويل العربية والاعراب « اقامة اعرابه ومعرفة المسميات باسمائها اللازمة ، غير المشترك فيها ، والموصوفات بصفاتها الخاصة دون ما سواها (٨٤) . وهكذا يكون احق المفسرين باصابة الحق ، اوضحهم حجة » . ولا يكون

وضوح الحجة الا « بالنقل المستفيض » . او « نقل العدول الاثبات » والعلم بلسان العرب . ولا يجوز ، في اية حال ، ان يخرج التفسير عن « أقوال السلف من الصحابة والائمة والخلف من التابعين وعلماء الامة ».

وهذا يعني ان للقرآن جانبين : لغويا هو ما يمكن ان يفسره المفسر استنادا الى معرفته بعلم اللغة ، ودينيا ، وهو ينقسم الى قسمين : الغيبي الذي لا يعرفه غير الله ، والارضي الذي لا يعرفه غير النبي والذي لا يمكن تفسيره الا استنادا الى ما قاله النبي . ويعني هذا انه لا يجوز القول بالراي في تفسير كل ما يتصل بالدين . وكل قائل برايه مخطىء وان اصاب الحق « لان اصابته ليست اصابة موقن انه محق ، وانما هو اصابة خارص وظان ، والقائل في دين الله بالظن قائل على الله ما لم يعلم » (٨٥) .

الفصل الثالث

الاتباعيـة في الشعـر والنقـد

« ما كنت لأقول شعرا بعد اذ علمني الله سورة البقرة وآل عمران»(١).

لبيد بن ربيعة

« ارووا من الشعــر اعفــه » (٢) .

عمر بن الخطــاب

I

يقترن ، في القرآن ، اسم الشـاعر باسماء المجنون والسـاحر والكاهن، ويقترن كذلك باسم الشيطان (٣) . ويعني هذا الاقتران ان الشعر لا يجيء بالحق . فهو ، شأن السحر والكهانة والجنون ، جزء من عمل الشيطـان الذي « يزيّن » و « يضل » ، فيري الباطل حقا والحق باطلا . وعلى الرغـم من الاختلاف في معاني الالفاظ (٤) ، فانها تلتقي في معنى جامع هو الايهـام والضلال والبطلان . وقد وقف القرآن ، ومن ثم الشرع ، عند السحر ، بشكل خاص (٥) . ويعرّف التهانوي السحر بأنه « فعل يخفى سببـه ، ويوهم قلب الشيء عن حقيقته » (٦) ، ومن هنا كان السحر عملا « يتقرب به الى الشيطان » ، وكان في الشرع « الاتيان بخارق عن مزاولة قول او فعل محرم في الشرع اجرى الله سبحانه سنته بحصوله عنده ابتلاء ، فان كـان كفرا في نفسه كعبادة الكواكب ، او انضم معـه اعتقاد تاثير من غيره تعـالى

كفّر صاحبه ، والا فسّق وبدّع » . ولذلك لا يظهر السحر الا على فاسق. فتعلمه « حرام مطلقا » ، لانه توسل الى محظور عنه » . وينقل التهانوي تفسير البيضاوي للآية « يعلمون الناس السحر » (٧) ، فيقول ان المقصود بالسحر هنا « ما يستعان في تحصيله بالتقرب الى الشيطان مما لا يستقل به الانسان ، وذلك لا يحصل الا لمن يناسبه في الشرارة وخبث النفس ، فان التناسب شرط في التضام والتعاون ، وبهذا يميز الساحر عن النبي والولي » (٨) . ويقول التهانوي ان اهل السنة « جوزوا ان يقدر الساحر على ان يطير في الهواء ويقلب الانسان حمارا والحمار انسانا ، الا انهم قالوا ان الله تعالى هو الخالق لهذه الاشياء عندما يقرأ الساحر رقى مخصوصة وكلمات معينة ، فأما ان المؤثر لذلك هو الفلك والنجوم فلا . وقد اجمعوا على وقوع السحر بالقرآن والخبر » (٩) .

وهذا يعني ان السحر الذي هو في الاصل موضوع لما خفي سببه ، موجود لكن تأثيره لا يتم « الا باذن الله » . وعلى هذا فان القرآن ليس كهانة ولا سحرا ، وليس من عمل الشيطان وليس شعرا . وليس النبي ، كاهنا ولا ساحرا ولا شاعرا . فالقرآن حق ، والنبي ناطق بالحق ، ولا يبلغ الا الحق . لكن ، اذا كان القرآن قد ادان الكهانة والسحر ، فانه لم يدن الشعر ولا الشعراء بشكل مطلق. فبين الشعراء من « آمن وعمل الصالحات وذكر الله كثيرا » ، ولهذا فان من الشعر ، ما ينطق بالايمان ويذكر الله . ومن هنا لم يحرّم القرآن الشعر ، كما حرم السحر والكهانة ، وانما وجهه وجهة اخرى : ربطه بالدين والقيم المنبثقة عنه ، فجعله اداة لخدمته .

II

هذه الوظيفة الجديدة للشعر التي اشار اليها القرآن ، اوضحها النبي وثبتها في سنته ، قولا وعملا (١٠) . كان يقول ، فيما يروى : « انما الشعر كلام مؤلف فما وافق الحق منه فهو حسن ، وما لم يوافق الحق منه ، فلا خير فيه » . او يقول : « انما الشعر كلام . فمن الكلام

خبيث وطيب » (١١) . وضمن هذا المنظور ، ندرك اهمية الدلالة في ما يروى عن النبي من انه ذكر امرأ القيس فقال : « هو قائد الشعراء الى النار » (١٢) . ومهما تكن الاحاديث المتعلقة بامرىء القيس ضعيفة عند رواة الحديث (١٣)، فانها تكشف، على الاقل، عن الحرج، عند من وضعها ورواها، ازاء شعر امرىء القيس . ويعبّر عن هذا الحرج اكثر من ناقد . يقول ابن قتيبة ، مثلا ، عن امرىء القيس : « كان يعد من عشاق العرب والزناة » (١٤) ، ويقول عنه ابن سلام : « كان يتعهر في شعره » (١٥) .

ان في هذا كله ما يدل على ان النبي نظر الى الشعر نظرته الى الكلام ، فاستحسن الحسن واستقبح القبيح . والحسن هو ما كان في « مدح » الله والدين ، و « هجاء » اعدائهما . فالشعر اذن ، وسيلة ايديولوجية : تدافع وتبشر (المدح) ، او تنقد وتهاجم (الهجاء) . وفي الروايات ان النبي حارب هذه الوسيلة حينما كانت توجه ضد الدين الجديد والمؤمنين به . فقد هدد مرة كعب بن زهير حينما نهى اخاه بجيرا عن الاسلام ، وذكر النبي بكلام اغضبه ، فقال له بجير : « ويحك ، ان النبي صلى الله عليه وسلم اوعدك لما بلغه عنك ، وقد كان اوعد رجالا بمكة ممن كان يهجوه ويؤذيه فقتلهم — يعني ابن خطل وابن جبابة — وان من بقي من شعراء قريش كابن الزبعرى وهبيرة بن ابي وهب قد هربوا في كل وجه ، فان كانت لك في نفسك حاجة نطر الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فانه لا يقتل من جاء تائبا . والا فانج الى نجائك ، فانه والله قاتلك » (١٦) . وهذا كله يدل على ان النبي كان يعتبر الشعر مؤثرا وفعالا . ومن هنا نفهم موقفه في امتداح الشعر الذي يتبنى قيم الاسلام ويدافع عنها ، وذم الشعر الذي يخرج عن هذه القيم ، والنهي عن روايته (١٧) .

وفي الحديث : « ان من البيان لسحرا » (١٨) ، ويعني ان من البيان ما يؤثر في العقل والقلب تاثير السحر . فكما ان الشاعر يموه الحقيقة ، ويزين الباطل حتى يظهره كانه الحق ، فان المتكلم قد يسلب عقل السامع بمهارته ، فيشغله عن التفكير بما يقوله ، حتى يخيل اليه الباطل حقا والحق باطلا . وهكذا قد يستميل البيان عقل الانسان وقلبه ، كما

يستميلهما السحر . وعن هذا النوع من البيان الذي قد يبدو في الشعر ، يقول النبي ، فيما يروى : « لان يمتلىء جوف احدكم قيحا حتى يَريه خير له من ان يمتلىء شعرًا » ، وتقول عائشة ، فيما يروى عنها : ان النبي يشير هنا الى الهجاء (١٩) . وهكذا كان النبي ينهي عن رواية بعض الشعر الجاهلي وعن انشاده . فقد نهى عن رواية هجاء الاعشى لعلقمة العامري تقديرا لعلقمة الذي كذب ابا سفيان فيما قاله عن النبي عند قيصر (٢٠) . ونهى عن انشاد قصيدة الافوه الاودي الرائية التي يهجو فيها بني هاجر ويذكر اسماعيل (٢١) . ونهى عن رواية قصيدة لامية بن ابي الصلت يحرض فيها قريشا بعد وقعة بدر ويرثي قتلاهم (٢٢) .

غير ان النبي كان يستحسن ، بالمقابل ، بعض الشعر الجاهلي ، فقد روي انه أنشد قول عنترة :

ولقد ابيت على الطوى واظله   حتى انال به كريم المآكل

فقال : « ما وصف لي اعرابي قط فاحببت ان اراه الا عنترة »(٢٣). ويروى انه انشد قول امية بن ابي الصلت :

الحمد لله ممسانا ومصبحنا   بالخير صبحنا ربي ومسانا

فقال : « ان كاد امية ليسلم » (٢٤) . وقال عنه مرة : « آمن شعره وكفر قلبه » (٢٥) . وحين أنشده مرة الشديد بن سويد الثقفي شعرا لامية نفسه اخذ النبي يقول : « هيه هيه » مستزيداً (٢٦) .

هكذا حافظ النبي على النواة الاساسية لدور الشعر في القبيلة ولطبيعة العلاقة بين الشاعر والقبيلة . غير انه اعطى لهذه النواة مظهرا جديدا وبعدا جديدا ، فنقل دور الشعر من اطار الفضائل القبلية الى اطار الفضائل الدينية ، وحول العلاقة بين الشاعر والقبيلة الى علاقة بين الشاعر

والدولة . ومن هنا رسخ الاسلام اساس النظرة الجاهلية للشعر ، وهو اعتباره فاعلية اجتماعية ـ اخلاقية ، ترتبط بعقيدة الدولة ومصلحتها : لا يقيم من حيث فنته وجماله ، وانما يقيم من حيث فكريته وفائدته .

III

تبنى الصحابة موقف النبي من الشعر وتابعوه . واخذوا يقيّمون الشعر ويفضلون الشعراء انطلاقا من هذا الموقف . فحين سمع ابو بكر قول زهير في هرم بن سنان :

والستر دون الفاحشات وما يلقاك دون الخير من ستر

اي يكون سترا دون الفاحشات ، من دون الخيرات ، قال : « هكذا كان والله رسول الله صلى الله عليه وسلم » . ثم اكمل قائلا : « اشعر شعرائكم زهير » (٢٧) . فالمضمون الاخلاقي في بيت زهير اساس الحكم بأنه « اشعر » الشعراء . واذا اشرنا الى ان ابا بكر كان عالما بالشعر والاخبار (٢٨) ، ازداد ادراكنا لاهمية هذا الحكم .

واتخذ عمر بن الخطاب من المضمون الديني ـ الاخلاقي مقياسا للتفضيل . استغرب مرة رثاء الخنساء لسادات مضر مع انهم « في النار » (٢٩) ، وحين سمع رثاء متمم بن نويرة لاخيه مالك ، قال له : « لوددت انك رثيت اخوك بما رثيت اخاك » . فأجابه متمم : « لو اعلم ان اخي صار حيث صار اخوك ما رثيته » ، يريد انه مات شهيدا ، فيقول عمر : « ما عزّاني احد بمثل تعزيته » (٣٠) .

وسال مرة ابن عباس : هل تروي لشاعر الشعراء ؟ فقال ابن عباس : ومن هو ؟ قال : الذي يقول :

ولو ان حمدا يخلد الناس اخلدوا ولكن حمد الناس ليس بمخلد

وهذا البيت لزهير . وحين ساله ابن عباس : وبم كان شاعر الشعراء ؟ اجابه عمر : لانه كان لا يعاظل في الكلام ، وكان يتجنب وحشي الشعر ، ولم يمدح احدا الا بما فيه (٣١) . وسمع مرة بيت زهير :

وان الحق مقطعه ثلاث — يمين او نفار او جلاء

فتعجب من علم زهير بالحق ، واخذ يردد البيت (٣٢) . وحين وفد عليه قوم من غطفان سالهم عن القائل :

حلفت فلم اترك لنفسك ريبة — وليس وراء الله للمرء مذهب

وعن القائل :

اتيتك عاريا خلقا ثيابي — على وجل تظن بي الظنون
فالفيت الامانة لم تخنها — كذلك كان نوح لا يخون

فقالوا له : انه النابغة . قال : « هو اشعر شعرائكم » ، يعني اشعر شعراء غطفان (٣٣) . وكان عمر يرى في هذا النوع من الشعر المجد الاكمل والابقى (٣٤) .

وفي هذا الضوء نفهم قوله لابي موسى الاشعري : « مر من قبلك بتعلم الشعر ، فانه يدل على معالي الاخلاق ، وصواب الراي ومعرفة الانساب » (٣٥) . ووصف ابن رشيق عمرا بقوله : « كان من انقد اهل زمانه للشعر وانفذهم فيه معرفة » (٣٦) . ولم يقتصر موقف عمر على الثناء على الشعر الذي يستلهم اخلاق الاسلام ، وانما تعداه الى معاقبة من يخالفها . فقد سجن الحطيئة ، وسجن كذلك النجاشي ، وقيل حده (٣٧) .

وكان علي يقول : الشعر ميزان القول ، او القوم ، في رواية ثانية (٣٨) ، مشيرا الى انه العلم الاكثر صحة ، والى انه مقياس . لكن

الشعر الذي يقصده هو النوع الذي وجه اليه وامتدحه النبي ، وابو بكر وعمر . ففي رواية ان اعرابيا جاءه فقال له : « ان لي اليك حاجة رفعتها الى الله قبل ان ارفعها اليك . فان انت قضيتها حمدت الله تعالى وشكرتك ، وان لم تقضها حمدت الله تعالى وعذرتك . فقال له علي : خط حاجتك في الارض ، فاني ارى الضر عليك . فكتب الاعرابي على الارض : اني فقير . فقال علي : يا قنبر ، ادفع له حلتي الفلانية . فلما اخذها مثل بين يديه فقال :

كسوتني حلة تبلى محاسنها فسوف اكسوك من حسن الثنا حللا
ان الثناء ليحيي ذكر صاحبه كالغيث يحيي نداه السهل والجبلا
لا تزهد الدهر في عرف بدأت به فكل عبد سيجزى بالذي فعلا

فقال علي : يا قنبر ، اعطه خمسين دينارا . اما الحلة فلمسالتك ، واما الدنانير فلأدبك . سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : انزلوا الناس منازلهم (٣٩) .

وفي رواية ان عمر سال عليا : « من اشعر الناس ؟ قال : الذي احسن الوصف ، واحكم الرصف ، وقال الحق . قال : ومن هو ؟ قال : ابو محجن في قوله : « لا تسألي الناس عن مالي وكثرته » قال : ايدتني يا ابا الحسن ، ايدك الله . ثم قال له : قد صدق في كل ما ذكر لولا آفة كانت في دينه من حبه الخمر » (٤٠) .

ان في هذا الخبر ما يكمل الصورة عن موقف الصحابة في تقييم الشعر . فالشعر بحسب الاخبار الواردة عنهم ، قول يكشف عن سلوكية اخلاقية عالية ، في الافصاح عن الحق ، وفي اجادة وصفه . وهكذا يتحول الشعر الى نوع من الادب وهو ما يوضحه كلمة لمعاوية يقول فيها : « الشعر اعلى مراتب الادب » (٤١) ، وتبشر به كلمة عمر : « ارووا من الشعر اعفه » .

IV

كانت اعمال النبي واقواله ، بالاضافة الى القرآن ، مقياسا ونموذجا لكل قول وعمل . فمن الطبيعي اذن ان يكون موقف القرآن والسنة من الشعر مثالا يحتذيه اصحاب النبي والمسلمون ، بعامة . ومع ان الاخبار والاقوال التي وصلتنا في هذا الصدد لا يمكن اعتبارها يقينية ، بالمعنى العلمي الخالص ، ولا يصح بالتالي ان نبني عليها احكاما ، فانها تكشف عما كان يهجس به واضعوها والوسط الذي احتضنها ونشرها . فان عدم الصحة في نسبتها ، لا ينفي ، من هذه الناحية ، دلالتها ، وبما انه لم ينشأ، في عهد الرسول ، شكل تنظيمي محدد لشؤون اللغة والدين ، وحتى لشؤون الاجتماع والسياسة ، ولم يكن القرآن والسنة ، بهذا المعنى الا منهجا للعمل والفكر ، فقد كان من الطبيعي ان يؤدي غياب الرسول الى اجتهادات في فهم هذه الشؤون ، تفاوتت بل تباينت أحيانا .

غير ان هناك اجماعا على ان كلام الله في القرآن ليس شعرا ، وعلى ان النبي ليس بشاعر ، وان وردت احيانا في القرآن آيات موزونة مقفاة ، او صدر عن النبي كلام كثير موزون مقفى . ذلك ان الشعر هو « الكلام الموزون المقفى الذي قصد الى وزنه وتقفيته قصدا اوليا » (٤٢) . والاتيان بالآيات او بكلمات النبي موزونة ليس على سبيل القصد الاولي ، فالله لم يقصد ان يكون كلامه شعرا بحسب اصطلاح الشعراء ، ولهذا قال : « وما علمناه الشعر وما ينبغي له » . ويميز التهانوي ، في هذا الصدد ، بين الشاعر والحكيم، فيقول ان الشاعر « يكون المعنى منه تابعا للفظ، لانه يقصد لفظا يصح به وزن الشعر وقافيته ، فيحتاج الى التخيل لمعنى يأتي به لاجل ذلك اللفظ ... والشارع قصد المعنى ، فيكون اللفظ منه تبعا للمعنى »، أي ان الحكيم « قد يقصد معنى فيوافقه وزن شعري ، لكن الحكيم بسبب ذلك الوزن ، لا يصير شاعرا ... ونفى الله كون النبي شاعرا ، وذلك لان اللفظ قالب المعنى ، والمعنى قلب اللفظ وروحه ، فاذا وجد القلب لا ينظر الى القالب ، فيكون الحكيم الموزون كلامه حكيما ولا يخرجه عن الحكمة وزن كلامه » (٤٣) .

اما فيما يتصل بالتفاوت والتباين فقد راينا في طرف مـن يبالـغ في كراهية الشعر اطلاقا من حيث هو نوع ادبي والاستغناء عنه بالقـرآن . ونجد أساس هذه النظرة عند الشاعر لبيد بن ربيعة العامـري وقد دعمـه وايده عمر بن الخطاب (٤٤) . وانطلاقا من هذه النظرة انكر ان يكون ابو بكر كتب شعرا (٤٥) . ورأينا في طرف آخر من يدافع عن الشعـر ، لكنـه لا يدافع عنه اطلاقا ، بل يقصر دفاعه على الشعر الذي لا يتعارض مع الاسلام ومبادئه الروحية والخلقية (٤٦) . وينطلق هؤلاء من اعتقادهم ان الشعـر غريزة في العرب وفطرة ، لا يمكنهم ان يتركوه ، وهو ما يعبر عنه الحديث القائل : « لا تدع العرب الشعر حتى تدع الابل الحنين » (٤٧) . وينتهـي اصحاب هذه النظرة الى القول ان الاسلام لم يحرّم من الشعر الا ما يتنافى مع مبادئـه ، ولا حجة لمن يحتج بان النبي لم يكن شاعـرا اذ « لو ان كون النبي صلى الله عليه وسلم غير شاعر غض من الشعر ، لكانت اميته غضا من الكتابة » (٤٨) . وراينا في طرف ثالث من يقول بتقييم الشعر من حيث هو تجربة داخلية محضة ، تنبثق لذاتها ، وليس بدافع « من رغبـة » او « رهبة » . فقد نُسب الى علي قوله : « ان الشعراء المتقدمين ضمهم زمـان واحد ، ونصبت لهم راية فجروا معا ، علمنا من السابـق منهم . واذ لـم يكن ، فالذي لم يقل لرغبة ولا لرهبة . فقيل : ومن هو ؟ فقال : الكندي . قيل : ولم ؟ قال : لاني رايتـه احسنهم نادرة ، واسبقهم بادرة » (٤٩) . وهذا القول يتيح لنا ان نضيف ان هذه النظـرة تقيّم الشعـر باسبقيتـه وفرادته . وهو ما تكشف عنه كلمة لعمر بن الخطـاب في امرىء القيس ، سبق أن اشرنا اليها .

ويعكس تضارب الآراء في المفاضلة بين شعراء الجاهليـة ، وبخاصـة الطبقة الاولى منهم ، كما تنقلها لنا الاخبار والروايـات ، تضارب الآراء في مدى جعل الشعر « داخلا » في الدين ، او مستقلا عنه . وتشير كلمـة لابن رشيق الى ان امرأ القيس كان ، في هذا الصدد ، الموضوع الاول للجـدل بين الناس ، والى ان اكثرهم وقع في موقفه منه ضحيـة لسوء الفهـم . يقول : « وحكي ان امرأ القيس نفاه ابوه لما قال الشعر . وغفل اكثر الناس عن السبب ، وذلك انه كان خليعا متهتكا ، شبب بنساء ابيه ، وبدأ بهـذا

الشر العظيم ، واشتغل بالخمر والزنا عن الملك والرياسة ، فكان اليه من ابيه ما كان ، ليس من جهة الشعر ، لكن من جهة الغيّ والبطالة . فهذه العلة ، وقد جازت كثيرا من الناس ، ومرت عليهم صفحا » (٥٠) . وقد يبدو ابن رشيق ، للوهلة الاولى بارعا في دفاعه عن امرىء القيس ، غير ان التعمق في كلامه يوضح تهافته . فهو يفصل بين ما يسميه « الشر العظيم » والتعبير عنه . لكن امرأ القيس لم يطرد من جهة هذا الشر بذاته ، وانما طرد من جهة تعبيره عنه ، اي انه طرد لشعره . فموضع الذم والقبح ، او « الغي والبطالة » ، انما هو تعبيره عنهما ، اي هو الشعر بالذات .

V

يتيح لنا ما تقدم ان نستخلص الامور التالية :

اولا ــ اقر الاسلام الشعر شريطة ان يكون اداة لخدمة الدين والنظام الذي يؤسسه ولا تقيّم الاداة بذاتها ، بل بوظيفتها . فهو ، كوسيلة لغاية اشرف منه واعلى ، يشرف ويعلو بقدر ما يستلهم هذه الغاية ويرتبط بها ، ويخدمها ويفيدها. والنبي هو اول من سن اتخاذ الشعر وسيلة ايديولوجية اسلامية ليحارب بها الايديولوجية الجاهلية . ومن ثم رسخت هذه السنة في الصراع داخل الاسلام (٥١) ، فصار الشاعر يكتب قصيدته بحيث تولد في نفس سامعها تداعيات فكرية ، ومشاعر ، وحالات ، تحركه لنصرة فكرة او لمحاربتها ، وكان ذلك شكلا متطورا منقحا لطريقتي المدح والهجاء .

الجمال ، بحسب هذه النظرة ، ينبثق من الدين ويشكل معه وحدة كاملة . لا يعود الجمال هو ايضا ، قيمة بذاته ، وانما تتوقف قيمته على مدى ارتباطه بالدين . والاشياء كلها : الافكار ، الاجسام ، الالوان ، الاشكال ، الاصوات ، الانفعالات ، الاهتمامات ليست ، هي ايضا ، جميلة بذاتها ، بل بقدر ما ترتبط بالدين . الشعر نفسه اصبح كلاما كغيره من

الكلام ، أي انه لا يحسن بذاته كشعر ، وانما يحسن ان نطق بالخير ويقبح ان نطق بالشر . وهكذا يصح القول ان علم الجمال في الاسلام هو علم جمال المضمون . فوظيفة الشعر في الاسلام ليست جمالية او ابداعية وانما هي اجتماعية اخلاقية تقوم على ابراز الفضائل الاسلامية واستلهامها وتمجيدها . والشعر هو ، اذن بالضرورة عنصر تهذيب وتعليم ، يوجهه الدين ويحركه . وبما ان الدولة حاضنة الدين وحاميته ، فقد ارتبط الشعر بها ، واصبح جزءا من سلطتها . فالاسلام هو الذي اوجد الشكل الاول لاخضاع الشعر ، والنشاط الفكري بعامة ، لسلطة الدولة .

ثانيا ــ المضمون الذي اقره الاسلام ودعا للتعبير عنه ، يتمثل في حقائق واضحة اوحيت وبلغت . وهذه الحقائق كاملة ، ثابتة ، نهائية . وهي تتضمن كل شيء : ما كان وما سيكون ، بحيث ينتفي أي مجهول . لذلك ليس في العالم ولا الانسان قوى مجهولة . واذا كان الانسان يجهل نفسه والعالم فليس لان فيه قوى لم يكشف عنها الوحي بل لان الانسان، بطبيعته المحدودة العاجزة ، يجهلها وسيظل يجهلها ، اذ لا يمكن ان يعرفها لانه لا يمكن ان يتساوى بالله . ليست المسألة ، اذن ، بالنسبة الى الانسان ان يبحث عن المجهول ، فهذا من شأن الله لا من شأنه ، وانما المسألة هي ان يشهد لما كشف عنه الوحي ، ويمجده ويحفظه . بل ليس ثمة ما يسوّغ البحث لانه يصبح ، في هذا المنظور ، شكا في الوحي ، وبالتالي ، كفراً .

وما كشف عنه الوحي موجود في الكلام الموحى . فالحقيقة ، من هذه الناحية ، بنية لغوية . انها ، بتعبير آخر ، في الثقافة لا في الطبيعة . والاسلام ، بهذا المعنى ، انتصار الثقافة على الطبيعة ، بل هو الانفصال عن الطبيعة . واذا كانت الحقيقة موجودة في الكلام الموحى ، فان الانسان ، تبعا لذلك ، يتكون وينمو بالاجوبة الجاهزة في الوحي ، لا بالاسئلة . واذا كان ثمة سؤال ما ، فهو للاستيضاح عن تلك الاجوبة ، وليس لاكتشاف اجوبة او حقائق جديدة غيرها .

ثالثا ــ ان وضوح المضمون وثباته وكماله مما أدى الى عدم

التمييز ، تمييزا صحيحا دقيقا ، بين الفاعلية العلمية من جهة ، والفاعلية الشعرية ، والفنية بعامة ، من جهة ثانية . وهكذا اختلطت حدود الشعر والعلم ، بحيث ان الشعر اصبح نوعا من العلم ، واصبح الوعي العلمي شكلا من اشكال الوعي الشعري . ولئن كان الوعي انعكاسا للواقع ، فان الوعي العلمي يقدم صورة عن الواقع ذهنية او عقلية ، بينما يقدم عنه الوعي الفني صورة تخيلية . الصورة الاولى تجيء عبر العقل ، اما الثانية فتجيء عبر التخيل . الشعر اذن لا ينتج عن مجرد الادراك ، بل عن ادراك أعاد التخيل انتاجه ، اي عن تمثل ثان : انه اعادة خلق للواقع وليس قبولا به كما هو . الشعر ، بتعبير آخر ، تغيير لا تفسير . فالعلم يفسر اما الشعر فيغير . العلم يضع الانسان وجها لوجه مع الواقع ذاته ، اما الشعر فيضعه وجها لوجه مع صورة عن هذا الواقع .

هكذا اصبح الشعر ، بحسب النظرة الاسلامية ، فاعلية علمية : اي تفسيرا للواقع الديني ، ورسما له ، وتمجيدا ووصفا . اصبح ، بتعبير آخر ، فاعلية ذهنية — عقلية تصدر عن وعي كامل . فالشاعر ، في هذه النظرة ، وعي منطقي . انه ، بلغة فرويد ، الانا الواعي وحسب . من هنا نفهم الدلالة في استبعاد السحر والكهانة والجنون واقصائها عن مجال الفاعلية الشعرية . فهذه ، في منظور الدين ، عناصر غواية واغواء تقدم صورا غير حقيقية ، وتستند في تاثيرها على الانسان ، الى ما فيه من الضعف فتنتصر انطباعاته الحسية الخاطئة على أحكامه العقلية ، وهكذا يبتعد عن الحقيقة ويقترب من الوهم . والشعر ، من هذه الناحية ، يغير الانسان دافعا اياه في اتجاه السقوط . ولا ينقذه غير الدين ، اي التعقل الذي يقضي على الخوف والقلق ويبعث الفرح والطمانينة والامل . وتكون وظيفة الشعر ، تبعا لذلك ، أن يساعد الانسان في السيطرة على العناصر اللاعقلية والانفعالية في شخصه . ذلك ان جوهر هذه العناصر انما هو التغير ، اي الفساد . والسيطرة عليها انما هي سيطرة على الفساد والتغير . ومن الطبيعي اذن ان يقيم الاسلام الشعر على قاعدة ثابتة تتطابق مع الحقيقة الثابتة ، وان يحارب الشعر الذي يقوم على المغامرة والاحتمال . فكما ان الاسلام خلق الجو الصحي للافكار ، فانه خلق ايضا الجو الصحي

للمشاعر والعواطف . وضمن هذا المنظور نفهم تمييزه بين الرؤيا والحلم . فالرؤيا تختص ، كما ترد في الاحاديث ، بما هو محبوب او حسن او صالح، اما الحلم فمن الشيطان (٥٢) .

رابعا — يستتبع ذلك ، على صعيد التعبير ، ان تنحصر وظيفة الكلام الشعري في الدلالة على الحقائق الواضحة . وبما ان هذه الحقائق مما يتجاوز الانسان ، اذ ان الرسول نفسه لم يكن الا ناقلا حملها وبلغها ، فان اسلوب التعبير عنها يجب ان يكون مطابقا لها ، لا ثرثرة فيه ولا تكلف (٥٣) . فليس المتكلم هنا هو الذي يتكلم ، بل المعنى . وليس المتكلم الا وسيطا يفصح به المعنى عن ذاته . فالمعنى يحتوي المتكلم كما يحتوي الله الوجود كله . ان علم الجمال ، بحسب النظرة الاسلامية ، يتجاوز الفردية ، ويركز على الجهد المشترك من اجل ان يكتمل عالم الايمان .

وكما ان هذه الحقائق ثابتة فان التعبير عنها يجب ان يكون ثابتا . فالتغير في التعبير عن الحقيقة يفصح عن شك فيها . ان تغيير طرق التعبير يعني ، من هذه الناحية ، تغييرا للفكرة ذاتها ، وهو لذلك فساد وانحطاط . ومن هنا ضرورة المحافظة على قواعد التعبير ، من اجل المحافظة على الفكرة ذاتها . فان يغير الشاعر يعني انه يشوه الثابت . وكل تشويه شر او مرادف للشر .

العربي صانع اللغة وصانع الشعر ، فهما ابداع فطري . وكل ابداع فطري كامل . ولهذا فان تغيير قواعده تغيير في الفطرة ذاتها ، أي تشويه للحقيقة الاصلية .

وبما ان تلك الحقائق مشتركة للناس جميعا ، فان مكان الاجادة الشعرية ليس في المضمون بحد ذاته ، وانما في صياغته . وبما ان هذا المضمون معروف للجميع ، فان صياغته يجب أن تكون ايضا معروفة للجميع . ولا يتم ذلك الا بأن تتم هذه الصياغة وفقا لقواعد محددة ، وبأن

تحقق الوضوح الكامل . وكما ان المضمون مستمد من أصل فكري سابق هو ، على الاخص ، الاسلام ومبادئه فان صياغته يجب ان تحذو على مثال أصل سابق هو النموذج الكامل للبيان والفصاحة . وبهذا يحدث تساو بين اللفظ والمعنى فيكون اللفظ بقدر المعنى ، بحيث يصح القول ان الاسم هو المسمى .

خامسا ـ يمكن القول ، تبعا لما تقدم ، ان الاسلام كان نفيا للشعر ليس لان القرآن تجاوزه لغة وبيانا وحسب ، بل لانه ايضا اصبح ، بعد القرآن ، مصدر معرفة ثانية وبطل ان يكون مصدر معرفة اولى . ويعني ذلك ان الشعر صار اناء للافكار والقيم الاسلامية ، شأنه في ذلك ، شأن الكلام بعامة ، اي انه اصبح ممارسة عقلية تعبر عن موقف جماعي هو موقف الامة . ومن هنا اكتسب الشكل الشعري الجاهلي ، بتبني الاسلام له ، ثبات الاصل الذي لا يتغير . اكتسب ، بتعبير آخر ، بعدا لا زمنيا : لقد اقترن بمضمون مطلق فأصبح ، كقالب يحتويه ، مطلقا مثله .

وكما اصبح الشعر ، كفن ، وسيلة لخدمة الدين ، فقد اصبح ، كلغة ، وسيلة أو وثيقة لتفسير لغة القرآن وفهمها ، وليكون شاهدا على اعجازها . وبما ان القرآن ليس معجزا من ناحية المعاني وحسب ، بل من ناحية البيان ايضا ، فقد صار أصلا جامعا للغة والدين . ومع ان الشعر الجاهلي سابق عليه زمنيا ، فقد اصبح القرآن سابقا للشعر الجاهلي ، بكونه اعجازا ، أي بكونه يتجاوز الزمن ، ولم يعد الشعر الجاهلي ، الا حجة لاثبات هذا الاعجاز . ومن هنا نفهم كيف تم التوحيد بين اللغة والدين من جهة ، وكيف ان علماء اللغة والدين اخذوا ، من جهة ثانية ، يدرسون الشعر الجاهلي لا لذاته كشعر ، بل لما فيه من اللغة التي تشهد للغة القرآن ، فصارت لغة الشعر الجاهلي بمفرداتها وتراكيبها معجما او مرجعا لفهم القرآن ولفهم الحديث ايضا (٥٤) .

سادسا ـ الناقد الحق ، بحسب النظرة الاسلامية ، هو الذي يتقن معرفة الاصل : لغة القرآن ، والشعر الجاهلي ، فيقيّم اللاحق استنادا

الى معرفته بالسابق وهذا يعني ان على الناقد ان يعرف الشيء الذي يتحدث عنه الشاعر ، وان يكون قادرا على معرفة ما اذا كان كلام الشاعر مطابقا للحق ، وان يكون قادرا على معرفة ما اذا كانت صياغته حسنة . ان على الناقد ، بعبارة اخرى ، ان يدرك تماسك النظام الديني ، نظرا وسلوكا ، وتطابق الشعر معه ، معنى ومبنى . الدين هو الاعتقاد بالحق ، والشعر هو التعبير عن هذا الحق ، والنقد الصحيح هو الذي يعرف ان يقيس مدى المطابقة فيما بينهما . فالنقد ، بحسب النظرة الاسلامية ، هو فن اكتشاف الوحدة بين الشعر والواجب الاخلاقي – الاجتماعي .

سابعا – يوضح لنا ما قدمناه المعنى العميق لكون النبي والخلفاء الراشدين اول من نقد الشعر في الاسلام ، ومعنى كون النقاد الذين اتوا بعدهم ، علماء لغة ودين ، ويوضح كيف ان الشعر اصبح ادبا ، اي بيانا يعلّم ويهذّب : « يدعو الناس الى المحامد ، وينهاهم عن المقابح » . بل كيف اصبح مرادفا للسنة ، اي نمطا من التفكير والتعبير والسلوك ، موروثا عن اسلاف يعتبرون قدوة ونموذجا ، « جريا على المعنى الديني » للسنة النبوية التي هي نموذج للأمة وقدوة لها (٥٥) . ويوضح ، اخيرا كيف ان تقييم الشاعر شعريا اخذ يعني ويتضمن تقييمه سياسيا واخلاقيا واجتماعيا .

٧١

يروى عن عمر انه قال في تفضيله زهير بن ابي سلمى : « لا يتتبع حوشي الكلام ، ولا يعاظل في المنطق ، ولا يقول الا ما يعرف ، ولا يمدح الرجل الا بما يكون فيه » (٥٦) . يمكن اعتبار هذه الكلمة نموذجا اوليا للنقد الاسلامي ، بالمعنى الديني الخالص ، للشعر . فهذه الكلمة تصدر عن موقف يوحد بين الشعر والاخلاق ، وتكشف عن مقياس جودةاللفظ وجودة المعنى ، انطلاقا من هذا الموقف . فاللفظ لا يجوز ان يكون مستهجنا غريبا . اي لا يجوز ان يكون النطق به صعبا او ان يكون ثقيلا على الاذن ،

ولا يجوز للشاعر ، تبعا لذلك ، ان يكرر قوافيه او يستخدم التضمين ، او ان يكون معقدا (٥٧) .

اما مقياس جودة المعنى فهو ان يقول الشاعر ما يعرف حقا ، وان يقول من الشيء ، او الانسان ما فيه حقا ، فينشىء نوعا من المطابقة بين المعنى واللفظ ، بحيث تجيء هذه المطابقة موافقة للحق والخير ، او موافقة للدين .

ويمكن ان نصف الشعر الذي يرتاح له عمر ، بحسب نظرته النقدية، بانه شعر تعليمي ، وان نصف نظرته هذه بانها اساس النقد الاتباعي ، بعامة . وهو النقد الذي يربط بين الشعر والاخلاق ، ويرى ان الشعر فاعلية اجتماعية .

VII

لم يصلنا كتاب موضوع في القرن الهجري الاول يجمع المبادىء النقدية التي ربطت في هذا القرن بين الشعر والاخلاق ، وانما وصلنا كتاب موضوع في القرن الرابع يضم طائفة من الاخبار والروايات تكشف لنا عن جملة من هذه المبادىء . اسم الكتاب « الموشح : مآخذ العلماء على الشعراء في عدة انواع من صناعة الشعر » ومؤلفه هو ابو عبيد الله محمد ابن عمران بن موسى المرزباني ، المتوفى سنة ٣٨٤ هـ واسم الكتاب بحد ذاته ، معبر جدا ، فهو يرصد النقد الذي وجهه علماء اللغة والنحو للشعراء . ويقول المؤلف في مقدمة كتابه انه يذكر « طرفا مما انكر على الشعراء في اشعارهم من العيوب التي سبيل اهل عصرنا هذا ومن بعدهم ان يجتنبوها ويعدلوا عنها (٥٨) .

VIII

يبدأ المرزباني بتعداد العيوب الموسيقية (٥٩) ، ويهمنا ان نقف

عند ما يتصل منها بموضوعنا بخاصة ، الاكفاء والتضمين . امــا الاكفــاء فنشاز في النسق الموسيقي ، يتمثل في اختلاف حرف الروي . ويصفــه المرزباني بانه « غلط من العرب ولا يجوز ذلك لغيرهم ، لانه غلط والغلط لا يجعل اصلا في العربية » (٦٠) .

ويقول المرزباني ان هذا الغلط يقع « اذا تقاربت مخارج الحروف : كالغين والعين ، والميم والنــون ، والصاد والسين ، والطــاء والــدال ، والتاء والواو » ، ويمثل على ذلك بعدة امثلة (٦١) .

وفي رواية « عن الخليل بن احمد انه قال : « رتبت البيت من الشعر ترتيب البيت من بيوت العرب الشعر ــ يريد الخباء . قال فسميت الاقواء ما جاء من المرفوع في الشعر والمخفوض على قافية واحدة ، كقول النابغــة : « عجلان ذا زاد وغير مزود » ثم قال : « وبذاك خبرنا الغراب الاسود » . وانما سميته اقواء لتخالفه ، لان العرب تقول : اقوى الفاتل اذا جاءت قوة من الحبل تخالف سائر القوى ... قال وسميت الاكفاء ما اضطرب حرف رويه ، فجاء مرة نونا ومرة ميما ومرة لاما ، وتفعل العرب ذلك لقرب مخرج الميم من النون » (٦٢) .

ويروى عن ابن سلام انه قال : « الاكفاء هو ان يختلف اعراب القوافي فتكون قافية مرفوعة ، واخرى مخفوضة او منصوبة ، وهو في شعر الاعراب كثير ، وهو فيمن دون الفحول من الشعراء أكثر . ولا يجــوز لمولد ، لانهـم عرفوا عيبه ، والبدوي لا يابه له ، فهو اعذر » (٦٣) .

وهكذا فان الاكفاء فساد في القافية (٦٤) ، اي انه خروج على مبــدأ وحدة الروي فالقصيدة ، بحسب التقليد ، يجب ان تكون بقافية واحــدة وبحرف روي واحد ، بحيث لا يجوز للشاعر ان يقول :

الان زم اجمال وفارق جــيرة — وصاح غراب البين انت حزين
تنادوا باعلى سحرة وتجاوبت — هوادر في حافاتهـم وصهيــل (٦٥)

غير ان هذا الغلط « القديم » يمكن ان يكون اساسا لصحة « جديدة »، يضفي على موسيقية القصيدة بعدا آخر ، ويغير دلالة القافية ، ويؤدي الى تطور مهم في بنية القصيدة من الناحية الموسيقية . فهذا العنصر القديم يمكن ان يتحول الى عنصر جديد .

أما التضمين فهو « بيت يبنى على كلام يكون معناه في بيت يتلوه من بعده مقتضيا له » ، كقول القائل :

وسعد فسائلهم والرباب	وسائل هوازن عنا اذا ما
لقيناهم ، كيف نعلوهم	بواتر يفرين بَيضا وهاما

والعيب فيه كامن في انه يحل القافية ، اي يلغي الفاصل والوقف بين البيت والبيت. فكأن القافية عقدة يجب الوقوف عندها.« وليس يكون فيه اقبح من قول النابغة الذبياني :

وهم وردوا الجفار على تميم	وهم اصحاب يوم عكاظ ، اني
شهدت لهم مواطن صالحات	اتينهم بحسن الود مني » (٦٦)

لكن التضمين بطل ، هو كذلك ، ان يكون غلطا او عيبا ، بل انه اصبح عنصرا تكوينيا في بناء القصيدة .

IX

ومن مآخذ العلماء على الشعراء مخالفة المثال او النموذج . مثل ذلك ما يروى عن تنازع أمرىء القيس وعلقمة الفحل في الشعر : « ايهما اشعر ، فقال كل واحد منهما : انا اشعر منك . فقال علقمة : قد رضيت بامرأتك أم جندب حكما بيني وبينك . فحكماها فقالت ام جندب لهما : قولا شعرا تصفان فيه فرسيكما على قافية واحدة وروي واحد .

فقال امرؤ القيس :

خليلي مرا بي على ام جندب   نقض لبانات الفؤاد المعـذب

وقال علقمـة :

ذهبت من الهجران في غير مذهب   ولم يك حقا طول هذا التجنب

فانشداها جميعا القصيدتين . فقالت لامرىء القيس : علقمة اشعر منك.

قال : وكيف ، قالت : لانك قلت :

فللسوط الهوب وللساق درة   وللزجر منه وقع اخرج مهذب

فجهدت فرسك بسوطك في زجرك ومريته فأتعبته بساقك . وقال علقمة :

فادركهن ثانيـا مـن عنانـه   يمر كمر الرائـح المتحلـب

فادرك فرسه ثانيا من عنانه ، لم يضربه ولم يتعبه » (٦٧) .

ان ام جندب في هذا الحكم تحكم لنموذج الفرس ، لالفنية التعبير . والنموذج هو : فرس سرع ، دون ان يضرب ودون أن يتعب . وقد خالف امرؤ القيس في وصفه ، تلك الصورة النموذجية ، بينما جاء وصف علقمـة مطابقا لها . فالمطابقة مع النموذج هي ، فنيا ، الافضل . والشاعـر الـذي يستعيد النموذج هو الشاعر الافضل .

ومن الامثلة على مخالفة امرىء القيس للنموذج ، قوله يصف ناقته :

واركب في الـروع خيفانـة   كسا وجههـا سعـف منتشر

فقد ذكر ان الاصمعي عاب عليه هذا القول لانه « اذا غطت الناصيـة الوجه لم يكن الفرس كريما . والجيد الاعتدال » (٦٨) . ويقول المرزباني : « وهذا خطأ ، لان شعر الناصية اذا غطى العين لم يكن الفرس كريما » (٦٩).

ومن هذه الأمثلة ايضا قوله يصف الليل :

وليل كموج البحر ارخى سدوله علي بانواع الهموم ليبتلي
فقلت له لما تمطى بصلبه وأردف اعجازا وناء بكلكل
الا ايها الليل الطويل الا انجل بصبح وما الاصباح منك بأمثل

فان « العادة غيره (اي غير المعنى الذي يشير اليه) والصورة لا توجبه » وفي تعبير آخر « الصورة تدفعه ، والقياس لا يوجبه ، والعادة غير جارية به » وهو مستحيل « في المعقول » . والعادة في ذلك هي ما اجمع عليه الشعراء بدءا من النابغة في قوله :

وصدر اراح الليل عازب همه تضاعف فيه الحزن من كل جانب

« فانه جعل صدره مالفا للهموم ، وجعلها كالنعم العازبة بالنهار عنه، الرائحة مع الليل اليه ، كما تريح الرعاة السائمة بالليل الى اماكنها . وهو اول من وصف ان الهموم متزايدة بالليل ، وتبعه الناس ... وانما اجمع الشعراء على ذلك من تضاعف بلائهم بالليل وشدة كلفهم ، لقلة المساعد ، وفقد المجيب ، وتقييد اللحظ عن اقصى مرامي النظر الذي لا بد أن يؤدي الى القلب بتأمله سببا يخفف عنه او يغلب عليه ، فينسى ما سواه » .

وهكذا فان العيب في ابيات امرىء القيس ، « عند امراء الكلام والحذاق بنقد الشعر وتمييزه » انما هو شذوذه عن الاجماع ، او عن النموذج . ومع ذلك فان ابياته « اشتمل الاحسان عليها ولاح الحذق فيها وبان الطبع بها » ، وهذا الشذوذ عما اجمع عليه الشعراء مغتفر له (٧٠) ، لانه « احذقهم بالشعر » . وهذا يعني ان الشذوذ لا يغتفر ، بعامة ، فاغتفاره هو ايضا شذوذ .

ومن هذه الامثلة قول امرىء القيس : « فمثلك حبلى قد طرقت

ومرضع » . وقد عابوا عليه ذلك ، « فقالوا : كيف قصد للحبلى والمرضع دون البكر ، وهو ملك وابن ملوك ؟ ما فعل هذا الا لنقص همته » (٧١) . فالمثال ــ النموذج هنا هو الزواج من البكر ، و « علو الهمة » هو مضمونه الاخلاقي ، وقد خالف امرؤ القيس هذا النموذج ومضمونه ، فانتقد فنيا، واتهم اخلاقيا « بنقص الهمة » .

ومن الامثلة على مخالفة النموذج قول الاعشى يصف امراة :

كأن مشيتها من بيت جارتها مر السحابة لا ريث ولاعجل

فقد علق عليه الاصمعي بقوله : « لقد جعلها خراجة ولاجة » . اي ان الاعشى خالف نموذج المراة الكريمة وهي التي تزار ولا تزور . ويعبر عن هذا النموذج شاعر بقوله :

ويكرمها جاراتها فيزرنها وتعتل عن اتيانهن فتعذر (٧٢)

X

لكن مطالبة الشاعر بمطابقة النموذج وعدم الشذوذ عنه تؤدي الى المطالبة بعلامة مباشرة حرفية بين الفكر والواقع ، بين اللفظ الدال والمعنى المدلول ، اي بين العبارة وما تعبر عنه ، او بين الاسم والمسمى . فالاصمعي في نقده لبيت أمرىء القيس عن ناقته يقف عند المعنى الحرفي الظاهر للكلمات : كسا ، سعف ، منتشر ، ولا ينظر اليها كبنية تشبيهية او تصويرية . والتصوير في الشعر لا يهدف الى نقل الواقع كما هو وانما يهدف الى تخييله ، اي الى نقل صورة متحركة عن الواقع ، توحي به وبما يتجاوزه في آن . فالنقد الذي يقف عند ظاهر الكلمات ومدلولها الحرفي العادي ، قد يكون نقدا للعلم او الفلسفة ، لكنه ليس نقدا شعريا . هذا النقد ادى الى اعتبار الشعر حقيقة علمية ، والى ان يصبح نقد الشعر منطقيا ، عقليا .

ومن الامثلة على هذا النقد الذي يطالب بالمطابقة فيأخذ اللفظة بمعناها الحرفي العلمي ما عيب على امرىء القيس في قوله :

اذا ما الثريا في السماء تعرضت   تعرض اثناء الوشاح المفصل

فقالوا ان الثريا « ليست تتعرض في السمـاء » (٧٣) . وقـد فسر الانباري الكلمة بقوله : « تعرضت معناه ان الثريا تستقبلك بأنفها اول ما تطلع ، فاذا ارادت ان تسقط تعرضـت كما ان الوشـاح اذا طرح تلقـاك بناحيته » . وفسر المعنى ابو عمرو بن العلاء بقوله : « تأخذ الثريا وسط السماء ، كما يأخذ الوشاح وسط المرأة » . ومعنى البيت هو « انه شبـه اجتماع الكواكب في الثريا ودنو بعضها مـن بعض بالوشاح المنظم بالـودع المفصل بينه » (٧٤) وليست هذه التفسيرات الا نوعا من انتحـال العـذر لامرىء القيس في وصف الثريا بالتعرض . وسبب الاعتـراض على امرىء القيس كامن في اخذ الكلمة بمعناها الحرفي ـ العلمي ـ المباشر. ومثل هذا أخذ على قوله : « اغرك مني ان حبك قاتلي » فقالوا : « اذا لـم يغرها هذا فأي شيء يغرها » (٧٥) .

ومن الامثلة على هذا النقد ما عيب على زهير في قوله يصف الضفادع:

يخرجن من شربات ماؤها طحل   على الجذوع، يخفن الغم والغرقا

فالضفادع كما قيل « لا تخرج من الماء لانها تخاف الغـم والغرق ، وانما تطلب الشطوط لتبيض هناك وتفرخ » (٧٦) . وواضح ان الشعـر هنا يقاس بمقياس المنطق والعلم .

ومن الامثلة على هذا النقد ما عيب على الشماخ بن ضرار الغطفاني في قوله يخاطب ناقته :

اذا بلغتني ، وحملت رحلي ،   عرابة، فاشرقي بدم الوتين

فقد قيل : « كان ينبغي ان ينظر لها مع استغنائه عنهـا . فقـد

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم للانصارية المأسورة بمكة ، وقد نجت على ناقة لها ، فقالت : يا رسول الله اني نذرت ان نجوت عليها ان انحرها ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لبئس ما جزيتها » . ويروى ان « احيحة بن الجلاح قال للشماخ لما انشده البيت : بئس المجازاة جازيتها » . وهذا ما كان يراه الشعراء بعد الشماخ (٧٧) .

هذا المثل نموذجي فيما يتصل بالتفسير المنطقي ـ الحرفي ـ العقلي اي فيما يتصل بسوء فهم الشعر وتذوقه . فان تقييم بيت الشماخ بني على تفسير خاطىء يعود الى اخذ الالفاظ بمعانيها الظاهرة الحرفية المباشرة، واهمال ايحاءاتها وظلالها وابعادها . فالشاعر لا يقصد ان يجزي ناقته بالموت . بل يقصد ان يشير الى ان وصوله الى ما يريد ، اغلى من كل شيء حتى ناقته التي اوصلته ، دون ان يعني ذلك انه سيقتلها . فهو يقول انه يتخلى عن كل شيء في سبيل ان يصل الى ما يريد . وهو ، اذن ، لا يستهين بناقته ، بل انه على العكس ، يعظمها ، لانها وحدها التي ستوصله ، فهي جزء من غايته .

وهناك امثلة اخرى على هذا النقد يمكن ان يعود اليها من يريد الاستقصاء في هذا الصدد (٧٨) .

XI

لهذه النظرة النموذجية ـ المنطقية شكل آخر يتمثل في الربط بين الشعر والاخلاق وتقييمه اخلاقيا . فمما اخذ على امرىء القيس « فجوره وعهره » و « معناه الفاحش » (٧٩) و « مما قدم به زهير على الشعراء انه كان ابعدهم من سخف » (٨٠) . ويفسر السخف بأنه الابتعاد في الشعر عما تقتضيه الذوق العام . فشرط تقديم الشعر هو الا يتناقض مع المبادىء الخلقية ، ذلك ان توافقه معها مما يجعله يتردد على أفواه الناس . وابن سلام يجعل من هذا التردد مقياسا لفحولة الشعر (٨١) . أن في معنى الفحولة نفسها بعدا خلاقيا . فقد سئل الاصمعي عن الاعشى : « افحل هو ؟ قال : لا ، ليس بفحل . قلت له : ما معنى الفحل ؟ قال : يريد ان له مزية على غيره ، كمزية الفحل على الحقاق » (٨٢) والحقاق من الابل ما

استكمل ثلاث سنين ودخل الرابعة . فالشعر ذكورة ، وهو ابوي يمتاز بقوته وسيطرته . ومن هذه الناحية وصف الاعشى بأنه « اخنث الناس » في قوله :

قالت هريرة لما جئت زائرها   ويلي عليك وويلي منك يا رجل

ووصف النابغة كذلك بأنه « مخنث » في قوله :

سقط النصيف ولم ترد اسقاطه   فتناولته واتقتنا باليد (٨٣)

ومن هذه الناحية ايضا كان الاصمعي يقول عمن ينفي عنه الشعر مثل عدي بن زيد : « ليس بفحل ولا انثى » (٨٤) .

وقد تجلت هذه النزعة الاخلاقية في امثلة كثيرة اوردها المرزباني ، نختار اكثرها دلالة . منها ما عيب على طرفة في قوله :

اسد غيل ، فاذا ما شربوا   وهبوا كل امون وطمر

فقيل : « انما يهبون عند الآفة التي تدخل عليهم » ، اي انهم يهبون « اذا تغيرت عقولهم » ، والجيد هو ان يقول الشاعر كما قال عنترة :

واذا شربت فانني مستهلك   مالي ، وعرضي وافر لم يكلم
واذا صحوت فما أقصر عن ندى   وكما علمت شمائلي وتكرمي

« لأنه احترس من عيب الاعطاء على السكر وان السكر زائد في سخائه ». والكلام الافضل في هذا الصدد قول زهير :

اخي ثقة لا تهلك الخمر ماله   ولكنه قد يهلك المال نائله

« يريد انه لا يشرب بماله الخمر ، ولكنه يبذله للحمد » (٨٥) . ويصدر هذا التقييم عن اعتبار الشراب قيمة سلبية باطلاق . بينما الشراب

عند طرفة قيمة ايجابية فهو ليس سكرا او آفة تغير العقل ، وانما هو مزيد من الصحو ، أي مزيد من العقل ووعي الانسان لنفسه ولما حوله . وبطرفة هنا يغير في شعره دلالة القيم كما كانت سائدة .

ومن هذه الامثلة ما اخذه النابغة على حسان بن ثابت في قوله :

لنا الجفنات الغر يلمعن بالضحى واسيافنا يقطرن من نجدة دما
ولدنا بني العنقاء وابني محرق فأكرم بنا خالا وأكرم بنا ابنما

فقد قال له ، فيما يروى : « انت شاعر ، ولكنك اقللت جفانك واسيافك وفخرت بمن ولدت ولم تفخر بمن ولدك » . وفي رواية انه قال له : « ما صنعت شيئا ، قللت امركم ، فقلت : جفنات واسياف » و « الاسياف جمع لادنى العدد ، والكثير سيوف . والجفنات لادنى العدد ، والكثير جفان » (٨٦) . والنموذج الاخلاقي الذي خالفه حسان هنا يتمثل في الامور التالية :

١ ـ يجب ان يفتخر الشاعر بآبائه الذين ولدوه ، لا بابنائه الذين يلدهم او تلدهم نساؤه .

٢ ـ يجب ان يعكس الشاعر قيم المجتمع في شعره . والمجتمع العربي هو مجتمع ابوة ، الافضلية فيه للرجل الاب . وهذا ما يعبر عنه رجل من كلب بقوله :

وعبد العزيز قد ولدنا ومصعبا وكلب اب للصالحين ولود

ويقول المرزباني بان الشاعر هنا « احترس من الزلل » الذي وقع فيه حسان ، « فانه لما فخر بمن ولده نساؤهم فضل رجالهم ، واخبر انهم يلدون الفاضلين وجمع ذلك في بيت واحد ، فأحسن وأجاد » (٨٧) . وهكذا فضل بدافع اخلاقي بيت بالغ الرداءة ، من الناحية الفنية ، على بيتي حسان .

فالافضل هنا هو الذي ينقل « قيمة اخلاقية » ، وليس الذي يعبر تعبيرا فنيا جيدا .

٣ ـ في مجال الكرم والشجاعة تجب المبالغة ، لان المعيار هنا هو في الكثرة .

ومن هذه الامثلة الحكم الذي قيل في صدد المفاضلة بين جرير والفرزدق . ففي الرواية ان مسلمة بن عبد الملك سئل : « اي الشاعرين اشعر ، اجرير أم الفرزدق ؟ قال ان الفرزدق يبني وجرير يهدم ، وليس يقوم مع الخراب شيء » (٨٨) .

ومن امثلة اتخاذ الموقف الاخلاقي معيارا لتقييم الشعر ما يروى عن عقيلة بنت عقيل بن ابي طالب من انها كانت « تجلس للناس » ، فبينما هي جالسة اذ قيل لها : العذري بالباب . فقالت ائذنوا له ، فدخل ، فقالت له : انت القائل :

فلو تركت عقلي معي ما طلبتها ولكن طلابيها لما فات من عقلي

انما تطلبها عند ذهاب عقلك . لولا ابيات بلغتني عنك ما اذنت لك وهي :

علقت الهوى منها وليدا فلم يزل الى اليوم ينمى حبها ويزيد
فلا انا مردود بما جئت طالبا ولا حبها فيما يبيد يبيد
يموت الهوى مني اذا ما لقيتها ويحيا ، اذا فارقتها فيعود

ثم قيل : هذا كثير عزة والاحوص بالباب ، فقالت : ائذنوا لهما . ثم اقبلت على كثير فقالت : اما انت يا كثير فالأم العرب عهدا في قولك :

اريد لانسى ذكرها فكأنما تمثل لي ليلى بكل سبيل

ولم تريد ان تنسى ذكرها ؟ اما تطلبها الا اذا مثلت لك . اما والله لولا بيتان قلتهما ما التفت اليك ، وهما قولك :

فيا حبها زدني جوى كل ليلة ويا سلوة الايام موعدك الحشر
عجبت لسعي الدهر بيني وبينها فلما انقضى ما بيننا سكن الدهر

ثم اقبلت على الاحوص ، فقالت : واما انت يا احوص ، فاقل العرب وفاء في قولك :

من عاشقين تراسلا فتواعدا ليلا اذا نجم الثريا حلقا
بعثا امامهما مخافة رقبة عبدا ففرق عنهما ما اشفقا
باتا بانعم عيشة والذها حتى اذا وضح الصباح تفرقا

الا قلت : تعانقا . اما والله لولا بيت قلته ما اذنت لك ، وهو :

كم من دني لها قد صرت اتبعه ولو صحاالقلبعنهاصار ليتبعا(٨٩)

ان هذا التقييم الاخلاقي الذي لا يابه لدخيلة النفس يعلن دستورا او عهدا للحب ويطالب الشاعر بالوفاء له ، بحيث ان قيمته كشاعر تتوقف على مدى وفائه .

وكان شعر عمر بن ابي ربيعة موضع اختبار دائم لطبيعة الصلة بين الشعر والاخلاق وقد لقب بالفاسق لخروجه ، في شعره ، على القيم الاجتماعية والدينية في عصره . ففي رواية ان عبد الملك بن مروان لما حج « لقيه عمر بن ابي ربيعة بالمدينة ، فقال له عبد الملك : لا حياك الله يا فاسق. قال : « بئست تحية ابن العم لابن عمه على طول الشحط قال له :

يا فاسق ، ذاك لانك اطول قريش صبوة ، وابطؤها توبة » . الست القائل :

ولـــولا ان تعنفنـــــي قريش مقـــال الناصح الادنى الشفيـــق
لقلت اذا التقينـــا قبلينـــي ولو كنـــا على ظهـــر الطريـــق

اغرب » (٩٠) .

وفي رواية ان سليمان بن عبد الملك حج مرة فمنع عمر بن ابي ربيعـة من الحج مع الناس ذلك العام ، « واخرجه الى الطائف حتى قضى الناس حجهم » (٩١) .

وضمن هذا المنظور الاخلاقي كان النقاد ينقدون شعر عمر . يروى ان سعيد بن المسيب انشد قول عمر :

وغـاب قمير كنـــت ارجو غيوبه وروح رعيـــان ونـــوم سمـــر

فقال : ما له قاتله الله ؟ لقد صغر ما عظمه الله عز وجل . قـال : « والقمر قدرناه منازل حتى عاد كالعرجون القديم » . وتضيف الرواية : « ما كان لله عز وجل فهو عظيم حسن جميل » (٩٢) .

وبمقتضى هذا المنظور الاخلاقي ــ الايديولوجي ، سجن ضابىء بـن الحارث البرجمي (٩٣) ، وضرب ابو شجرة السلمي (٩٤) ، وسجن ابومحجن الثقفي لاعلانه في شعره انه يعارض تحريم الخمرة ثم نفاه عمر ومـات في منفاه (٩٥) ، وقتل سحيم عبد بني الحسحاس (٩٦) ، ونفي النجاشي من الكوفة (٩٧) ، وسجن الحطيئة (٩٨) ، ونفي عمر بن ابي ربيعة والاحوص (٩٩) ، ونذر قطع لسان جميل (١٠٠) وأهدر دمه (١٠١) ، وحبس العرجي حتى مات في سجنه (١٠٢) ، وعذب ابو دهبل الجمحي ونفي ومات في منفاه (١٠٣) ، وقتل وضاح اليمن (١٠٤) ، هذا دون ان نذكر الشعراء الذين قتلوا لاسباب سياسية .

الجزء الثاني

اصول الابداع او التحول



Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الفصل الاول

الحركات الثورية

كانت الامامة او الخلافة مدار الخلاف بين المسلمين واساسه ، منذ وفاة النبي . وزاد في حدة الخلاف وتعقده ان النبي لم يستخلف احدا بعينه ، ولم يسن نظاما معينا للاستخلاف . وليس في القرآن كذلك نظام محدد ، وانما وردت فيه آيات تؤكد على ان امر المسلمين شورى بينهم(١) . هذا من ناحية النظر . اما من ناحية الممارسة فلم يكن اجتماع السقيفة الا رايا ، وكما ان الراي يصيب فانه كذلك يخطىء . ثم ان عهد ابي بكر لعمر ابن الخطاب بالخلافة بعده ، زاد في ترجيح الاعتماد على الراي في الامامة وما يتصل بها . ولم يكن اقتران الراي بمبدأ قرشية الخلافة ، الا ليزيد الخلاف تعقيدا واتساعا . وهكذا أدت الممارسة السياسية ، تبعا لما جابهه المجتمع الاسلامي من امتداد في المكان ونشوء مشكلات جديدة ، ادت بدءا من عهد عثمان الى تفكك في المجتمع الاسلامي ، بسبب الفروقات التي بدات تبرز بين الطبقة الحاكمة والطبقات المحكومة ، وهي فروقات كانت في اساس الثورة على عثمان وقتله ، وفي اساس تسمية الثائرين بأنهم غوغاء وعبيد (٢) . وكان من الطبيعي ان يرافق هذا الانقسام الطبقي ، انقسام في الافكار والمعاني .

II

« انكر الناس على عثمان » سبعة امور : « هبته خمس افريقية لمروان،

وفيه حق الله ورسوله ، ومنهم ذوو القربى واليتامى والمساكين » ، و «تطاوله في البنيان حتى عدوا سبع دوز بناها بالمدينة » ، و « افشاؤه العمل والولايات في اهله وبني عمه من بني امية » ، و « تعطيله اقامة الحد على الوليد بن عقبة عامله على الكوفة » ، الذي صلى بالناس وهو سكران ، و « تركه المهاجرين والانصار لا يستعملهم على شيء ولا يستشيرهم ، واستغنى برايه عن رايهم » ، و « الحمى الذي حمى حول المدينة وادراره القطائع والارزاق والاعطيات على اقوام بالمدينة ليست لهم صحبة من النبي ، ثم لا يغزون » ولا يدافعون ، و « مجاوزته الخيزران الى السوط » فهو « اول من ضرب بالسياط ظهور الناس » (٣) .

وتكشف هذه المآخذ من الناحية النظرية عن ثلاث قضايا : الاولى مراقبة الناس للامام وتسجيل اخطائه ومطالبته بالعودة عنها . وفي هذا ما يشير الى نشوء نواة لمعارضة السلطة من المحرومين والمبعدين بعامة عنها تجتمع وتنظم وتقرر وتطالب . والثانية نشوء نواة من المنتفعين بالسلطة يلتفون حولها ويدافعون عنها . والثالثة هي ان السياسة اخذت تزداد بروزا وتقدما لتشغل الاهتمام الاول في حياة العرب .

اما من الناحية العملية ، فان هذه المآخذ تشير الى بروز الاهتمام بالجانب الاقتصادي والى ان المجتمع الاسلامي اخذ ينقسم الى طبقتين : مستغلة تقف الى جانب النظام ، ومستغلة يقصيها النظام فلا تجد بدا من مناهضته .

III

يروى ان عمرا قال مرة لسلمان : « املك انا ام خليفة ؟ فقال له سلمان : ان انت جبيت من ارض المسلمين درهما او اقل او اكثر ، ثم وضعته في غير حقه ، فانت ملك غير خليفة » (٤) ، فالحق هو المقياس ، ومن ينحرف عنه يصير ملكا ، اي يخرج على الاسلام . والممارسة الاقتصادية هي التي تكشف ، بشكل عملي مباشر ، عن مدى اقامة الحق او الانحراف

عنه . ويقدم لنا الحوار الذي دار بين ابي ذر الغفاري ومعاوية صورة اولى، نموذجية ، عن الخلاف حول هذه الممارسة في عهد عثمان . فقد تنبه ابو ذر الغفاري الى ان معاوية ، عامل عثمان على الشام ، يستعمل دائما عبارة « مال الله » ، وفطن الى انه يقصد ، بهذا الاستعمال ، ان يحجب المال عن المسلمين ويستأثر به لينفقه كما يشاء في اغراضه ، خصوصا ان هذا الاستعمال لا يعني شيئا بالنسبة الى جماعة يقوم ايمانها على ان كل شيء لله ، وليس المال وحده ، فجاءه ابو ذر وقال له : « ما يدعوك أن تسمي مال المسلمين مال الله » فقال له بتجاهل الداهية وحنكته : « يرحمك الله يا أبا ذر ، ألسنا عباد الله والمال ماله ، والخلق خلقه ، والامر امره ؟ » قال : « فلا تقله ! » قال : فاني لا اقول : انه ليس لله ، ولكن سأقول : مال المسلمين » (٥) .

ويبدو ان التفاوت في حياة الناس ، من الناحية الاقتصادية ، بين الحكم ومن يواليه وفئات الناس الاخرى ، كان عظيما بحيث انه اصبح العامل المباشر الاول في تحريك الناس ضد السلطة ، وتأليبهم عليها . وكان أبو ذر الغفاري طليعة الذين حاربوا هذا التفاوت . يروي الطبري انه قام بالشام وجعل يقول : « يا معشر الاغنياء، واسوا الفقراء. بشر الذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله بمكاو من نار تكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم . فما زال حتى ولع الفقراء بمثل ذلك ، وأوجبوه على الاغنياء ، وحتى شكا الاغنياء ما يلقون من الناس » . وكان رد فعل معاوية ان كتب الى عثمان ان الحيل ضاقت عليه في أبي ذر . وكان جواب عثمان : « ان الفتنة قد اخرجت خطمها وعينيها » وأمره بارسال أبي ذر اليه ، حيث نفاه الى الربذة .

وفي موقف ابي ذر ظاهرتان كان لهما اثر كبير في التاريخ اللاحق . الاولى هي نبوءته بوقوع احداث رهيبة . وكانت هذه النبوءة نتيجة لتأصله وانغراسه في حياة الناس ، وفهمه لواقعهم ومرتجاهم . فحين وصل من الشام الى المدينة ، بطلب من عثمان ، ورأى مجالس الناس فيها ، قال : « بشر اهل المدينة بغارة شعواء وحرب مذكار » (٦) . وكان مضمون هذه النبوءة في اساس المدار الذي تحرك ضمنه تاريخ الاسلام .

اما الظاهرة الثانية فتتمثل في مضمون قوله ، مرة ، لعثمان حين كان يتردد الى المدينة « مخافة الاعرابية » : « لا ترضوا من الناس بكف الاذى حتى يبذلوا المعروف ، وقد ينبغي للمؤدي الزكاة الا يقتصر عليها حتى يحسن الى الجيران والاخوان ويصل القرابات » . وكان كعب الاحبار حاضرا عند عثمان ، فقال لابي ذر : « من أدى الفريضة فقد قضى ما عليه » . « فرفع ابو ذر محجنه فضربه فشجه ... وقد كان قال له : يا ابن اليهودية ما أنت وما ها هنا ! » (٧) .

ومعنى هذه الظاهرة ان ابا ذر كان يبشر بأخلاق تتجاوز الفريضة الى ما هو اشمل منها واغنى . كان بتعبير آخر ، يبشر بأخلاق تتجاوز الشرع الى الانسان . فالشرع ساكن ، أما الانسان فمتحرك ، والشرع محدود والانسان منفتح الى ما لا نهاية . وعلى ذلك ليس الشرع هو الغاية ، وانما الغاية الانسان .

IV

تابع ابا ذر في موقفه هذا جماعة آخرون في الكوفة (٨) . يروي الطبري ان سعيد بن العاص حين جاء واليا على الكوفة « جعل يختار وجوه الناس يدخلون عليه ، ويسمرون عنده . وانه سمر عنده ليلة وجوه اهل الكوفة ، منهم مالك بن كعب الارحبي ، والاسود بن يزيد وعلقمة بن قيس النخعيان ، وفيهم مالك الاشتر في رجال . فقال سعيد : انما هذا السواد بستان لقريش . فقال الاشتر : اتزعم ان السواد الذي افاءه الله علينا بأسيافنا بستان لك ولقومك . والله ما يزيد اوفاكم فيه نصيبا الا ان يكون كأحدنا » (٩) . ففي هذا الخبر ما يشير الى ان اقتطاع الارض كان يتم باسم السلطة القرشية والى أن ثمة معارضة لهذا الاقتطاع ، باعتبار ان الارض اسلامية لا قرشية ، والى ان هذه المعارضة تقترن بمعارضة قريش نفسها كطبقة حاكمة ، والى انها أخيرا تنادي بالمساواة بين قريش وغيرها .

وفي الحوار الذي جرى بين هؤلاء ومعاوية حين امر عثمان بتسييرهم

اليه ، تتجلى بعض الاسس التي ستقوم عليها نظرية التقليد أو الاتباع ، كما تتجلى بعض الاسس التي ستقوم عليها نظرية الاحداث او الإبتداع . من الناحية الاولى يقول معاوية ، في جملة ما يقول ، ان الله « ارتضى له اصحابا فكان خيارهم قريشا ، ثم بنى هذا الملك عليهم ، وجعل هذه الخلافة فيهم ، ولا يصلح ذلك الا عليهم ، فكان الله يحوطهم في الجاهلية وهم على كفرهم بالله ، افتراه لا يحوطهم وهم على دينه » (١٠) . والامام ، سواء كان خليفة او عاملا له انما يحكم باسم هذه الارادة الالهية . وهو لذلك «جنة لا تخترق » . وهؤلاء الذين لا يطيعونه ، انما يعصون الله ، فهم « آلة الشيطان » أو « يتكلمون بالسنة الشياطين » . وبعضهم ليسوا الا « نزاع الامم » ، اي غرباءها ، والا « فعلة لفارس » . وهم تبعا لذلك ، بلا دين ولا عقل ، وهمهم الفتنة . ولذلك تجب محاربتهم والقضاء عليهم . لكن يمكن ان « يقبل منهم » اذا « لزموا الجماعة » فخضعوا واطاعوا وائتمروا بأمر الامام ، فهذا ما « ينفعهم وينفع اهلهم وعشائرهم » وبذلك « يعيشون » . هكذا يتضح ان في كلام معاوية ما يؤكد على ان حق قريش بالحكم والسيادة حق الهي ، وكل انكار لهذا الحق انكار لله وارادته . وليس هذا الحق الهيا ، في الاسلام وحسب ، بل في الجاهلية أيضا . فقريش ، منذ الاصل ، في « حرم آمن » ، ولها العز والرفعة . وفيه ما يؤكد بالتالي ان الجنة لا تخترق . فالحاكم ـ الامام ـ الجنة ، تجسيد لارادة الله ، وما يريده الله لا تنفع فيه ارادة الانسان. واذا كان الامر كذلك، فليس الانسان او العقل هو الذي «يشذ » او « يخرج » على الله وارادته ، اي على الامام ـ الحاكم ، بل « الشيطان » . فاما طاعة الامام ولزوم الجماعة ، واما الدخول في حزب الشيطان، وطبيعي اذن ان يكون العرب من غير قريش دون قريش. وتزداد هذه الدونية تبعا لازدياد العداء لقريش أو معاندتها .

ومن الناحية الثانية يقول صعصعة بن صوحان بلسان هؤلاء «الاقوام» ، ان العرب سواسية بالاسلام ، بل ان البشر سواسية بالانسانية . ثم ان النظام القائم المتمثل بمعاوية انما هو ، تبعا لذلك ، معصية لله ، فطاعته اذن عصيان لله نفسه . ولذلك يجب على معاوية ان يعتزل عمله ليتولاه من هو أحق منه .

ثمة اذن وجهتا نظر : الاولى تتخذ من القرشية والسنة والجماعة

اساسياً مطلقا ، والثانية تتخذ من الناس وحاجاتهم اساسا ، دون ان تهمل السنة والقرشية ، لكنها ترى ان الاحقية لا تنبع من مجرد اتباع السنة أو من مجرّد القرشية ، وانما تنبع من تفهم حاجات الناس والحكم بالعدل. ثم ان الجماعة ليست في الراهن الموروث ، بل هي في تحرك الناس وتطلعاتهم . فالجماعية لا تجيء من فوق ، من آلية الحكم ، وانما تنبثق من ارادة الناس . أضف الى ذلك ان في وجهة النظر الثانية ما ينفي أحقية الاصل والنسب والحسب ، وما يساوي بين الناس ، بحيث تكون الاحقية في الجدير ، أيا كان ، سواء كان قرشيا أو غير قرشي (١١) .

ومن هنا اطلق على القائلين بهذه الاراء اسم « اهل الاحداث » (١٢) ، واسم « المنحرفين » (١٣) ، وكانوا ينتشرون في المدينة ، والكوفة ، والبصرة ، ومصر ، والشام . وكانت بينهم اتصالات ومكاتبات توحي بأنه كان يجمعهم تنظيم واحد (١٤) . وقد جمع عثمان عماله وطلب ان يشيروا عليه في أمر هؤلاء الذين « طلبوا الي ان اعزل عمالي ، وان ارجع عن جميع ما يكرهون الى ما يحبون » (١٥) ، فكان راي عبدالله بن عامر ان يرسلهم الى الغزو ويبقيهم في أرض العدو بحيث يشغل كل منهم بنفسه « وما هو فيه من دبرة دابته وقمْل فروه » ، وارتأى سعيد بن العاص ان يقتل قادتهم : « ان لكل قوم قادة متى تهلك يتفرقوا ، ولا يجتمع لهم امر » . وارتأى معاوية ان يضمن كل عامل ، بطرقه الخاصة ، الخلاص منهم . وارتأى عبدالله بن سعد ان يشتريهم بالمال ، وارتأى عمرو بن العاص رأيا غامضا اغضب الخليفة (١٦) . واخذ عثمان بمجمل هذه الاراء ، فأمر عماله بالتضييق عليهم او ابقائهم في ارض العدو وعزم على حرمانهم من اعطياتهم ، ليحتاجوا اليه ، ويطيعوه .

ويبدو ان هؤلاء كانوا ، في نقدهم الخليفة وعماله ، يستندون الى وضع عام يسود الناس ... « حتى كثّر الناس على عثمان ونالوا منه أقبح ما نيلَ من أحد ، وأصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يرون ويسمعون ليس فيهم أحد ينهى ولا يذب الا نفير منهم زيد بن ثابت وابو اسيد الساعدي وكعب بن مالك وحسان بن ثابت . فاجتمع الناس وكلموا علي بن أبي طالب » (١٧) لكي يكلم الخليفة . ويبدو من كلام علي لعثمان ان عثمان

لم يكن يعدل بين الناس ، وانه كان من الجور بحيث انه حذره من القتل(١٨).
وحين يقول عثمان لعلي انه فعل ما فعله قبله عمر بن الخطاب ، يجيبه علي : « ان عمر بن الخطاب كان كل من ولى فانه يطأ على صماخه ، ان بلغه عنه حرف جلبه ثم بلغ به اقصى الغاية وانت لا تفعل . ضعفت ورققت على اقربائك » . فيرد عثمان : « هم أقرباؤك أيضا » . فيقول علي : « ان رحمهم مني لقريبة ، ولكن الفضل في غيرهم » . ويحتج عثمان ، فيما يتعلق بمعاوية ، بأن عمرا ولاه طوال خلافته ، فيرد علي بأن معاوية كان يخاف عمرا ويخضع له لكنه « يقتطع الامور دونك وانت تعلمها فيقول للناس : هذا امر عثمان ، فيبلغك ولا تغير على معاوية » (١٩) .

وبين اهم ما أخذ على عثمان استسلامه لبطانته الاموية الفاسدة ، وفي الطليعة معاوية ومروان بن الحكم (٢٠) ، وعطاؤه لهم بدون حق ، والظلم الذي يمارسه « عماله الفساق » . ولهذا اشترط الخارجون عليه « ان يرد كل مظلمة ، ويعزل كل عامل كرهوه (٢١) ، ثم كان ان قتل . وبدءا من مقتله كثرت العناية برواية الاحاديث التي تشير الى الخروج على الامام . منها مثلا : « من خرج وعلى الناس امام ليشق عصاهم ويفرق جماعتهم فاقتلوه كائنا من كان » (٢٢) ، ومنها : « من دعا الى نفسه أو الى أحد وعلى الناس امام فعليه لعنة الله ، فاقتلوه » (٢٣) . وهذا الحديث صيغة ثانية للحديث الاول . ويروى ، في هذا الصدد ، عن عمر بن الخطاب انه قال : « لا احل لكم الا ما قتلتموه وأنا شريككم » (٢٤) .

وبدءا من ذلك النزاع في السياسة وما يتصل بها ، نشأ نزاع في المعاني وما يتصل بها . وكان كل يحرص على أن يبدو الاشد تمسكا بالسنة والجماعة والاكثر بعدا عن الشقاق والبدعة . وحمل القرآن معاني سياسية تتصل بالامامة والطاعة .

وكان اول كتاب كتبه عثمان الى العامة : « أما بعد ، فانكم انما بلغتم ما بلغتم بالاقتداء والاتباع ، فلا تلفتنكم الدنيا عن امركم ، فان امر هذه الامة صائر الى الابتداع بعد اجتماع ثلاث فيكم : تكامل النعم ، وبلوغ أولادكم

من السبايا ، وقراءة الاعراب والاعاجم القرآن . فان رسول الله صلى الله عليه وسلم ، قال : « الكفر في العجمة » فاذا استعجم عليهم امر ، تكلفوا وابتدعوا » (٢٥) . وفي هذا اشارة صريحة الى ان الابتداع يجيء من خارج. وقد اصبح هذا الامر قاعدة مطلقة . فساد الاعتقاد ان من يأتي في الاسلام، بأفكار أو اعمال تخالف افكار الجماعة او اعمالها ، لا يفعل ذلك باجتهاد منه، وانما يفعله بايحاء من الخارج . وتبني ما يجيء من خارج انما هو خروج على الاسلام ، وهذا الخروج كفر يؤدي الى هدر دم صاحبه ، او الى اعتباره ، على الاقل ، خارج حظيرة الاسلام . وهكذا قرن بين الاجتهاد في الراي ، والخيانة . فكل من يعزم ان يفكر بحرية ، خائن بالقوة . ويمكن ان يتحول الى خائن بالفعل ، لحظة يجهر بفكره . بل ان اية معارضة لمن هو في مركز السلطة ، أعني الخلافة ، انما هي تجسيد للنوايا الخبيثة التي يكنهـــا المعارضون للاسلام . فكل معارضة لخليفة المسلمين انما هي معارضة للاسلام ذاته .

كذلك تعتبر الرسالة التي كتبها الخليفة عثمان قبيل مقتله ووجهها الى « المؤمنين والمسلمين » ، بمثابة تنظير سياسي للعلاقة الدينية بين الامام والمأموم . وتقوم هذه العلاقة التي رضيها الله للمأموم على « السمع والطاعة والجماعة » (٢٦) . واذن على نبذ كل ما يضاد السمع والطاعة والجماعة . وكان قد خطب بعد مبايعته فقال : « الا واني متبع ولست بمبتدع ، الا وان لكم علي بعد كتاب الله عز وجل وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم ، ثلاثا : اتباع من كان قبلي فيما اجتمعتم عليه وسننتم ، وسن سنة اهل الخيـر فيما لم تسنوا عن ملأ ، والكف عنكم الا فيما استوجبتم » (٢٧) ، وقيل انه قال في آخر خطبة خطبها في جماعة : « الزمـــوا جماعتكم لا تصيــروا أحزابا » (٢٨) .

اذا اضفنا الى ما تقدم ، الدوافع الاقتصادية التي كانت في أساس هذا النزاع ، والى ان الخارجين كانوا يسمون « الغوغاء » و « أهل المياه » و « العبيد » و « الاعراب » و « نزاع القبائل » (٢٩) ، والى قول عائشة حين خرجت تطالب بدم عثمان : « ان الامر لا يستقيم ولهذه الغوغاء أمر » ،

والى ان « العامة » هي التي كانت السباقة الى مبايعة علي ـ يتضح لنا ان هناك انقساما طبقيا ، يرافق الانقسام السياسي ، وان صراع المعاني ، اعني فهم الاسلام ، سيتخذ من الان فصاعدا بعدا جديدا ، وان هذا البعد الجديد سيتجسد فيما سيسمى الابتداع او الاحداث ، وان الكفاح ضده سيتمثل فيما سيسمى الاتباع او السلفية .

٧

كان التفاوت الكبير بين الفقير والغني ، محور التفكير الديني عند ابي ذر الغفاري . وكان يبشر من اجل الغائه ، ويصل في تبشيره الى حد المطالبة بالعنف اذا اقتضى الامر ذلك . لكنه كان يفعل ذلك باسم طوباوية دينية ، او باسم اشتراكية صوفية . ان ما يحركه مثال اعلى ، اكثر مما هو نظرية اجتماعية . غير انه يضع اللبنة الاولى في بناء العدالة والمساواة بناء نظريا . ومن هذه الناحية كانت مواقفه وآراؤه بذرة تفتحت عن الحركة الثورية من جهة ، وعن الحركة التأويلية ـ العقلية ، من جهة ثانية .

لقد نبهت الى ان وجود مظلومين مضطهدين ومقربين اغنياء ، دليل على ان الاسلام الذي يساوي ، مبدئيا ، بين الناس لم يتحقق . وكانت ثورة « اهل الاحداث » التي استلهمت ابا ذر الغفاري ، في فكره وممارسته، مشروعا لتحقيقه .

كانت بمعنى آخر بداية التاكيد على ان نقد المجتمع الاسلامي او تغييره لا يمكن ان يتم الا بالممارسة العملية الثورية . وفي هذا كانت نفيا لما هو راهن ، وتطلعا الى ما هو افضل واكمل . واصبحت ممارسة هذا النفي قاعدة للعمل من اجل نظام يوحد بين النظر والممارسة . لم تعد الحقيقة الدينية تسكن في « الكتاب » وحده ، وانما اصبحت تسكن في تاريخ الناس واعمالهم . فتحرر الانسان من الظلم لا يتم الا بان يحقق الانسان نفسه بالممارسة العملية ضد القوى التي تقمعه . هكذا اتجه نفي الراهن لدى الحركات الثورية الى التوكيد على ان الدين يجب ان يتحقق على الارض . فالعدالة والمساواة ورفض الطغيان والظلم ، كل ذلك يجب ان يمارس في

الحياة الدنيا . والجنة التي يعد بها الدين يجب ان تبدأ على الارض . فالهدف العملي المباشر هو تحرير الانسان ، على الارض ، لا ان يكون هذا التحرير وعدا بمملكة فيما وراء الارض . وفي هذا ما يتضمن القول ان الدين لا يمكن ان يتحقق ما دام الانسان معذبا ، مضطهدا . وعلى هذا يصبح العمل الديني الاساسي محاربة العذاب والاضطهاد . ولا يتم ذلك الا بالانطلاق من الحالة التي يعيش فيها المعذبون المضطهدون . هذه الحالة هي التي يجب ان تكون ضوءا يفهم ، على هديه ، الدين . ومن هنا تتغير العلاقة بين الفكر والواقع . فعلى الفكر الديني ان ينبثق من الواقع او يتكيف بحسبه ، ذلك ان الدين لا يقوم او لا يوجد ما دام الاضطهاد موجودا . البدء اذن في اقامة الدين يكمن في البدء بازالة الاضطهاد عمليا .

هكذا اعلنت ثورة « اهل الاحداث » نهاية دور التبشير ، وبداية دور التحقيق ، كيف يتحقق الدين ، اي كيف يتحقق الانسان الذي نادى به الدين ؟ هذا هو السؤال الذي اخذ يشغل الناس بعد مقتل عثمان .

VI

حين نشأت فرقة الخوارج كانت قد استقرت ، فيما يتصل بالامامة ، ثلاثة مبادىء : مبدأ نصب الامام او الخليفة (٣٠) ، ومبدأ قرشية الخلافة (٣١) ، ومبدأ وجوب طاعة الامام (٣٢) . وقد شكك الخوارج (٣٣) في هذه المبادىء ، بل رفضوها . ومن هنا يمكن القول ان التحول في العهد الاموي تمثل ، بشكله النموذجي الاول السياسي – الفكري ، في فرقة الخوارج . ولاسمهم من هذه الناحية دلالة كبيرة . ويرى الخوارج « ان تكون الامامة في غير قريش » و « جوّزوا ان لا يكون في العالم امام اصلا ، وان احتيج اليه فيجوز ان يكون عبدا او حرا او نبطيا او قرشيا ... وكل من ينصبونه برايهم وعاشر الناس على ما مثلوا له من العدل واجتناب الجور كان اماما ، ومن خرج عليه يجب نصب القتال معه ، وان غير السيرة وعدل الحق وجب عزله او قتله » (٣٤) . ووحد الازارقة من الخوارج بين النظر والعمل ، فقالوا ان « التقية غير جائزة في قول ولا عمل » وان « القعود عن

القتال كفر » (٣٥) . وتقول الشبيبية من الخوارج بجواز « امامة المراة اذا قامت بامورهم وخرجت على مخالفيهم » (٣٦) وجميع الخوارج « يقولـون بخلق القرآن » (٣٧) .

ويعني ذلك ان الخوارج وضعوا نظرية خلع الامام الجائر ، واستبدلوا مبدأ القرشية في الامامة، بمبدأ الجدارة، وساووا بين المسلمين في تولي الامامة ايا كان جنسهم ولونهم ، وبين الرجل والمراة (٣٨) . فالامامة للاحق ، وقد يكون هذا الاحق من غير قريش . ولهذا الموقف جذور في بعض ما يؤثر عن علي ، قولا وعملا . فقد قال بعض من قريش عنه : « لا نراه الا سيكـون على قريش أشد من غيره » (٣٩) . ويؤثر في هذا الصدد ان عليـا قال مرة لعثمان في حديث طويل : « ضعفت ورفقت على اقربائك قال عثمان : هم اقرباؤك ايضا . فقال علي : لعمري ان رحمهم مني لقريبة ، ولكن الفضل في غيرهم » (٤٠) . وفي هذا ما يشير الى ان النسب القرشي لـم يكـن في نظر علي موضع فضل بالضرورة ، وان الدين هو هذا الموضع . فالنـاس سواء ، وليس القرشي عند الله خير النـاس ، وغـير القرشي شرهـم ، و « انما افضل عباد الله عند الله امام عادل هدي وهدى ، فأقـام سنـة معلومة ، وامات بدعة متروكة ... وشر الناس عند الله امام جائر ضـل وضل به ، فامات سنة معلومة ، واحيا بدعة متروكة » (٤١) . فمقيـاس الشر والخير ، او النقص والفضل ليس في مجرد النسب القرشي ، وانما هو في القرب الى العدل والحق والبعد عن الجور والظلم . فقد اكـد علي مبدا ايثار الحق دون اتباع هوى او تخصيص ذي رحم (٤٢) . ومن هنـا اكد مبدأ التمييز بين القرآن وسنة النبي من جهة ، وما فعلـه او استنـه الخليفتان ابو بكر وعمر ، من جهة ثانية . وشدد على «الجهد والطاقة»(٤٣) في متابعة القرآن والسنة . فكأن ما فعله الخليفتـان او ما يفعلـه خلفـاء النبي غير ملزم بالضرورة (٤٤) ، وكأن القرآن والسنـة همـا وحدهمـا الملزمان ، وهما وحدهما الاصل . وتبعا لذلك اكد علي مبدأ المبايعة العلنية، نافيا بذلك الخفية . ولم يؤكـد في ذلك حرية الذين يبايعونـه وحدهم ، وانما ضمن ايضا حرية الذين لم يبايعوه ، بل أقرها (٤٥) . غير ان مبـدأ حرية الاخر لم يقره الخوارج ، وهذا مما ادى بهم الى ان يكفروا كل من لا

يرى رأيهم ، والى ان يعلنوا عليه ، تبعا لذلك ، الثورة . ومن هنا كانت حياة الخوارج ثورة مستمرة .

VII

وكانت الحركات الثورية التي اخذت تنشأ منذ السنة الاربعين للهجرة ، السنة التي قتل فيها علي ، ارضا خصبة لنشوء كثير من عناصر التحول ، وبدأت هذه الحركات بشكل معارضة للحكم الاموي . وقاد المعارضة الاولى سليمان بن صرد ، على أثر تنازل الحسن بن علي عن الخلافة لمعاوية ، وعبر عن سخطه على الحسن لموقفه هذا بأن سماه « مذل المؤمنين » (٤٦) . وقاد المعارضة الثانية قيس بن سعد بن عبادة قائد « شرطة الخميس » الذين بايعوا عليا على الموت (٤٧) . وانتهى الشكل الثالث للمعارضة بمقتل قائدها حجر بن عدي واصحابه (٤٨) . وكان مقتل الحسين (٤٩) مرحلة حاسمة انتقلت فيها المعارضة من النظر الى العمل . وقد تمثلت معارضة الحسين في ثلاثة مبادىء : الاول يقوم على ان « أهل البيت » اولى بالخلافة ، والثاني يقوم على ان اصحاب الخلافة من آل امية يدعون ما ليس لهم ... ويسيرون في الناس بالجور والعدوان . والثالث أن من لم يغير الجور بالقول والفعل يكون هو نفسه بمنزلة الجائر (٥٠) . وبدأ العمل الثوري باجتماع خمسة اشخاص في منزل سليمان بن صرد الخزاعي ، « ومعهم أناس من الشيعة وخيارهم ووجوههم » (٥١) وكان هذا الاجتماع نقدا ذاتيا من جهة ، وتخطيطا للعمل الذي يقضي على قتلة الحسين ، أي يقضي على الطغيان والجور (٥٢) ، من جهة ثانية . وهكذا اتخذوا شعارا لهم : النصر او الموت . وكانت الخطوة الاولى جمع المال لتجهيز المقاتلين من « ذوي الخلة والمسكنة » وتحديد زمن التحرك ومكانه (٥٣) . وكانت الدعوة للثورة التي تولى أمر التخطيط لها سليمان بن صرد دعوة عامة في البلاد كلها ، وقد استجاب لهذه الدعوة بعد موت يزيد « أضعاف من ؟ استجاب قبل ذلك » (٥٤) .

وفي سنة خمس وستين ، الموعد الذي حدد لبداية الثورة ، خرج

سليمان بن صرد في عـدد من اصحابه لم يتجاوز أربعة آلاف ، وكان قـد عاهده وبايعه ستة عشر الفا (٥٥) . وقد فوجيء سليمان بن صرد ، فقال يعرّض بالمتخلفين : « اما يخافون الله ؟ اما يذكرون الله وما اعطونا مـن انفسهم من العهود والمواثيق ؟ » (٥٦) . ويبدو أن سبب التخلف عائد الى ان دعوة سليمان بن صرد لا تعد بغنيمة ولا مال وانما هي جهاد في سبيـل الحق ربما قدم فيه المجاهد حياته ذاتها ، فوق ما يقدمه من ماله . والى هذا اشار في كلمـة له واشار بعض اصحابـه (٥٧) . وينشب القتـال ، ويستبسل سليمان بن صرد واصحابه ، فيمـوت معظمهم ولا يبقـى غـير القليـل (٥٨) .

غير ان ثورة التوابين ــ كما دعيت ــ فتحت ، على الرغم من فشلها، باب الثورة المستمرة . وقد استطاع المختار الثقفي ان يجعـل مـن هذا الفشل دافعا جديدا لمكافحة الطغيان ، فجمع حوله الغاضبين للحق وأخذ يتهيأ لاعلان الثورة من جديد . وكانت اهداف الثورة الدعوة للعمل بكتاب الله وسنة نبيه ، « والطلب بدماء اهل البيت وقتال المحلّين ، والدفع عن الضعفاء » (٥٩) . وكان بين الذين انضمـوا الى الثـورة « سادة القـراء ومشيخة المصر وفرسان العرب » (٦٠) ، بالاضافة الى « المحررين » (٦١). وكانت التهم التي توجهللثورة ان انتصارها يعنيمشاركة المحررينلاسيادهم في الفيء ، والفيء حق الاسياد وحدهم ، ولا حق للمحررين فيه . ويعني ايضا ذهاب عز الاسياد وسلطانهم . ومن هـذه التهـم ايضا ان الثـوار « عصبة ، خبيث دينها ، ضالة مضلة » (٦٢) . ويخطب مرة بن مطيـع ، والي ابن الزبير على الكوفة ، فيقول لاهلها « علمت الذين صنعوا هذا منكم من هم ، وقد علمت انما هم اراذلكم وسفهاؤكم وطغامكم واخساؤكم ، ما عدا الرجل او الرجلين (٦٣) . ومقابل هذا التمييز العنصري ، كان المختار يساوي بين اصحابه في العطاء ، ولا يميز احدا الا بحسب الجهـد الـذي يبذله (٦٤) . وكان كذلك يشعر العناصر غير العربية بأنها سواء والعنـاصر العربية في الثورة ، وبأن الجميع « اخوة » (٦٥) .

ويروي الطبري ان « اشراف الناس بالكوفة » كانـوا يقولـون عـن المختار : « أدنى موالينا فحملهم على الدواب ، وأعطاهم وأطعمهم فيئنـا ،

ولقد عصتنا عبيدنا » . ويقول الطبري ان المختار لم يحدث شيئا أعظم على هؤلاء الاشراف « من أن جعل للموالي الفيء نصيبا » . ويخاطبه «شيخهم» شبث بن ربعي ، وكان جاهليا اسلاميا ، بقوله : « عمدت الى موالينا وهم فيء افاءه الله علينا وهذه البلاد جميعا ، فاعتقنا رقابهم ، نأمل الاجر في ذلك والثواب والشكر ، فلم ترض لهم بذلك حتى جعلتهم شركاءنا في فيئنا » (٦٦) . وفي هذا الكلام ما يشير الى اعتقاد هؤلاء « الاشراف » ان الموالي أشياء يملكونها شأن أي شيء مادي ، ويشير الى استفظاعهم عمل المختار لانه يساويهم بهذه المخلوقات ـ الاشياء . وفيه ما يوضح ايضا ان العنصر الاقتصادي كان في أساس العصبية الجنسية عند العرب ، وفي أساس التمسك بمبدأ المساواة الاسلامي ، الذي لا يفرق بين عربي واعجمي الا بالتقوى ، وفي اساس التفاف الموالي حول الغاضبين على السلطة الجائرة . ويمكن القول ، استنادا الى هذا كله ، ان الدين كان ، بالنسبة الى « الاشراف » والى النظام الاموي ، وسيلة لترسيخ السلطة ، وكان بالنسبة الى الموالي وسيلة لهدم السلطة ، أي للمساواة والعدالة . ولم يكن الانقسام الطبقي بين العرب من جهة ، وغير العرب من جهة ثانية ، وانما كان انقساما اجتماعيا : بين فئات مسيطرة ساحقة ، وفئات مغلوبة مسحوقة . وقد اخذ هذا الانقسام يتعمق ويتسع ، فيحل الولاء للعقيدة محل الولاء للجنس او للقبيلة ، ويصبح الناس قسمين : الموالين للسلطة، والثائرين عليها .

فشلت ثورة المختار هي ايضا (٦٧) ، لكنها كانت وقودا حيا في أتون الثورة المتزايدة . فبعد تسع سنوات من فشلها ، ثار صالح بن مسرح التميمي هادفا الى محاربة الجور واقامة العدل (٦٨) ، وتابع ثورته شبيب الخارجي الى ان قتل سنة ٧٧ هـ او ٧٨ هـ ، وكان صالح بن مسرح قد قتل سنة ٧٦ هـ (٦٩) .

وفي سنة ٧٧ هـ ، ثار مطرف بن المغيرة ، وكان قد اقنعه بالثورة انصار شبيب الخارجي الذين نقموا على قومهم « الاستئثار بالفيء وتعطيل الحدود والتسلط بالجبرية » ، فأعلن خلع عبد الملك بن مروان والحجاج بن

يوسف ، ودعا الى « قتال الظلمة » ، الى « جهاد من عند عن الحق ، واستأثر بالفيء ، وترك حكم الكتاب » (٧٠) . وكان يصف عبد الملك بن مروان والحجاج بانهما جباران مستأثران « يتبعان الهوى ، فيأخذان بالظنة ويقتلان على الغضب » (٧١) . وفشل مطرف أيضا وقتل في السنة ذاتها .

وفي سنة ٨١ هـ ، ثار عبد الرحمن بن الاشعث وبايعه الناس على كتاب الله وسنة نبيه وخلع ائمة الضلالة ، وجهاد المحلين (٧٢) ، وبايعه فيمن بايعه على حرب الحجاج وخلع عبد الملك جميع أهل البصرة «من قرائها وكهولها » . وبلغ عدد الذين انضموا اليه « مائة الف مقاتل ممن يأخذ العطاء ، ومعهم مثلهم من مواليهم » (٧٣) . وخطب عبد الرحمن بن الاشعث بالناس لما اجتمعوا بالجماجم ، فقال : « الا ان بني مروان يعيرون بالزرقاء ، والله ما لهم نسب اصح منه ، الا ان بني ابي العاص اعلاج من أهل صفورية ، فان يكن هذا الامر في قريش فعني فقئت بيضة قريش » (٧٤) . وكان في ثورة ابن الاشعث عبد الرحمن بن ابي ليلى الفقيه (٧٥) ، والشعبي (٧٦) ، وسعيد بن جبر (٧٧) . وكان سعيد بن جبير وابو البختري الطائي «يحملان حتى يواقعا الصف » (٧٨) . وتغلب الحجاج على ابن الاشعث ، وكان بين الذين قتلهم من الاسرى أعشى همدان ، الشاعر ، ومحمد بن سعيد بن ابي وقاص « ظل الشيطان » كما وصفه الحجاج . وقتل فيما بعد سعيد بن جبير ، سنة ٩٤ هـ (٧٩) . ويقول الطبري واصفا طغيان الحجاج انه قتل « يوم الزاوية احد عشر الفا ، ما استحيا منهم الا واحدا » ، وفي رواية انه « قتل جهرا مئة وعشرين او مائة وثلاثين الفا » (٨٠) .

وقد عمقت ثورة ابن الاشعث الاتجاه الذي بدأته ثورة المختار فيما يتصل بالانقسام الاجتماعي ، والصراع الطبقي بين الفئات المسيطرة والفئات المسحوقة . وفي هذا ما يفسر حماسة الموالي وجمهور القراء ، بخاصة ، لهذه الثورة وانخراطهم النضالي فيها (٨١) .

وفي سنة ١٢٢ هـ ثار زيد بن علي بن الحسين ، داعيا الناس « الى

كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم ، وجهاد الظالمين ، والدفع عن المستضعفين ، واعطاء المحرومين ، وقسم هذا الفيء بين أهله بالسواء ورد الظالمين، واقفال المجمر (الجند الذين يبقيهم الخليفة او الوالي في البلدان التي فتحوها ولا يسمح بعودتهم) ونصرنا أهل البيت على من نصب لنا وجهل حقنا » (٨٢) . وتتميز هذه الثورة بتوكيدها على العناية بالطبقات المحرومة المظلومة ، وعلى التوحيد بين الفكر والعمل ، وعلى ان عنف الطغيان لا يرد عليه الا بعنف الثورة ، وهذا ما يعبر عنه انصار زيد بقولهم : الامام من خرج بسيفه ، لا من أرخى عليه ستره ، وما عبر عنه زيد بقوله : « لم يكره قوم قط حر السيف الا ذلوا » (٨٣) ، وكان بين الذين انضموا الى زيد ابو حنيفة النعمان بن ثابت (٨٤) ، وكثيرون من المحدثين والفقهاء (٨٥) . وقد قتل زيد في السنة نفسها ، وصلب في الكناسة ، ثم أرسل الى دمشق وصلب على بابها ، ثم أرسل الى المدينة وصلب بها ، والى مصر حيث طيف به بعد صلبه . وبقي مصلوبا حتى سنة ١٢٥ هـ ، حيث أمر الوليد بن يزيد « بحرقه ونسفه في اليم نسفا » (٨٦) .

وقد أعطت هذه الثورة للفكر الثوري في ذلك الوقت منحاه العام وطابعه الغالب وبخاصة فيما يتعلق بالامامة ، ومسألة الرد على الطغيان بالقوة والعنف . ولم يكن مقتل يحيي بن زيد الا ليزيد في ترسيخ المبادىء التي اطلقتها ثورة ابيه زيد بن علي ، وليؤكد مبدأ التغيير ، بشكل عام .

وبعد سنتين من مقتل يحيي بن زيد (٨٧) ، أعلن عبدالله بن معاوية الثورة (٨٨) ، متابعا الاتجاه العام الثوري الذي أوضحه وعمقه زيد بن علي . فقد أكد على الفعل (٨٩) ، وعلى دور الطبقات المسحوقة (٩٠) . وحين سأله الناس بعد أن سيطر على فارس : « علام نبايع ؟ قال : على ما أحببتم وكرهتم » (٩١) .

وفي هذه السنة كان الحارث بن سريج مستمرا في خروجه « منذ ثلاث عشرة سنة انكارا للجور » ، يعلن : « لست من هذه الدنيا ولا من هذه اللذات ولا من تزويج عقائل العرب في شيء . وانما أسأل كتاب الله

عز وجل والعمل بالسنة واستعمال اهل الخير والفضل » (٩٢) . وكان في ذلك يرد على نصر بن سيار الذي أراد أن يسترضيه ويستميله فبعث اليه « بفرش كثيرة وفرس » ، لكن الحارث باع « ذلك كله وقسمه في اصحابه بالسوية » (٩٣) .

وفي سنة ١٢٨ هـ ، كان قد برز أبو حمزة الخارجي داعيا للثورة او «الى خلاف مروان بن محمد والىخلاف آل مروان» كما يعبر الطبري(٩٤)، وفي السنة ١٢٩ هـ ، امر ابو مسلم الخراساني « باظهار الدعوة والتسويد » (٩٥) ، وفي ليلة الخميس ، الخامس والعشرين من شهر رمضان من السنة نفسها ، اعتقد ابو مسلم ومن معه « اللواء الذي بعث به الامام اليه الذي يدعى الظل ، على رمح طوله اربعة عشر ذراعا ، وعقد الراية التي بعث بها الامام التي تدعى السحاب على رمح طوله ثلاثة عشر ذراعا ، ولبس السواد هو ومن كان معه » (٩٦) .

ويرمز السحاب الى الدعوة العباسية ، فهي تطبّق الارض شأن السحاب . ويرمز الظل الى الخليفة ، فكما ان الارض لا تخلو من الظل ابدا ، فانها كذلك لا تخلو ، أبد الدهر ، من خليفة عباسي (٩٧) .

ومقابل ما كان يحدث في فارس ، كان شيء آخر يحدث في الجزيرة العربية . ففي أواخر السنة ١٢٩ هـ ، « لم يدر الناس بعرفة الا وقد طلعت أعلام عمائم سود ... في رؤوس الرماح ... ففزع الناس حين رأوهم وقالوا : ما لكم ، وما حالكم ، فأخبروهم بخلافهم مروان وآلمروان والتبرؤ منه » (٩٨) .

وفيما كان ابو مسلم الخراساني يحقق الانتصار تلو الآخر في فارس، في السنة ١٣٠ هـ ، كان ابو حمزة الخارجي يدخل المدينة بعد معركة قديد التي قتل فيها عدد كبير من قريش (٩٩) ، ويهرب واليها عبد الواحد بن سليمان بن عبد الملك الى دمشق . وفي خطب ابي حمزة الخارجي في المدينة

ما يعكس لنا سواقع الناس ونفسياتهم في تلك المرحلة . فهم يعترفون بظلم الولاة وجورهم ، لكنهم لا يحاربونهم وحينما يظهر من يحاربهم لا يعاونونه، بل على العكس يقفون ضده الى جانب الولاة (١٠٠) . وكـان ابو حمـزة الخارجي يسمي هشام بن عبد الملك « الاحول » ويقول عنه : « زاد الغني غنى وزاد الفقير فقرا » (١٠١) . ومقابل هذه الصورة عن الناس والولاة ، يقدم ابو حمزة صورة عن الثوار الذين يقودهـم والذين يعملـون لاقامـة النظام الجديد ، فيقول في احدى خطبه : « تعلمون يا أهل المدينة انا لـم نخرج من ديارنا واموالنا أشرا ولا بطرا ولا عبثا ، ولا لدولة ملك نريـد ان نخوض فيه ، ولا لثار قديم نيل منا . ولكنا لما رأينا مصابيح الحـق قـد عطلت ، وعنف القائل بالحق ، وقتل القائم بالقسط ،ضاقت علينا الارض بما رحبت ، وسمعنا داعيا يدعو الى طاعة الرحمن وحكم القرآن ، فأجبنا داعي الله .... أقبلنا من قبائل شتى : النفر منا على بعير واحد عليه زادهم وانفسهم ، يتعاورون لحافا واحـدا ، قليلـون مستضعفـون في الارض ، فآوانا وايدنا بنصره ، فأصبحنا والله جميعا بنعمته اخوانا ... » (١٠٢).

وهكذا كانت الحياة الاسلامية تدخل في تحول جديد . وفي ١٣ ربيع الاول من السنة ١٣٢ هـ ، خطب بالناس في جامع الكوفـة ، باسم هـذا التحول ، اول خليفة عباسي (١٠٣) .

الفصل الثاني

الحركات الفكرية

رافقت الحركات الثورية ، فسببتها او نشأت عنها ، افكار كثيرة شكلت النواة الاولى للتحول الثقافي . وقد رأينا ان الخوارج قرنوا النظر بالممارسة ، ووحدوا بين الايمان والعمل .

وقد نشأت مقابل ذلك حركة تفصل ، على العكس ، بين النظر والممارسة ، او بين الايمان والعمل ، وهي حركة القائلين بالارجاء (١) . ويعني الارجاء ان الحكم على الانسان اوله ، وعلى العالم اوله ، انما هو لله وحده . فلا يجوز للانسان ان يحكم . فاذا قلنا بالفصل بين الايمان والعمل ، ونفينا الفعل عن الانسان امكننا القول : « لا تضر مع الايمان معصية ، كما لا تنفع مع الكفر طاعة » (٢) . فالاساس هو الايمان بوحدانية الله . ولا يجوز الحكم على المؤمن بها ، انه كافر مهما ارتكب من افعال آثمة . فمثل هذا الحكم لا يمكن ان يقوم به الا الله وحده . ويرى فان فلوتن بان الارجاء لعب دورا مهما في التخلي عن الجدل العقيم حول تعيين الكافر والمؤمن ، ووجه الناس الى الاهتمام بقضايا الحياة وشؤونها اليومية . وبانه اعطى الايمان الذي هو « عقد بالقلب » بعدا اخلاقيا ، فهو من شان القلب وحده لا شان الآخر ايا كان . ولا يهم بعد هذا العقد ان يكفر صاحبه ، سواء كان مولى او عربيا ، عابد اوثان او نصرانيا او يهوديا.

ومن هنا كان الارجاء بمثابة ثورة علـى الاسلام الشكلـي الظاهـري (٣) ، وبخاصة على الفرائض . وحين يلغى الشكل الطقسي ولا يبقى غير الباطن والنية ، يتساوى الانسان والانسان ، وتتجاوز الشعوب ما يفرقها الى ما يوحدها ، ويتخذ الدين طابعا انسانيا كونيا لا يفاضل بين فرد وفرد او بين شعب وشعب ، وانما يجعل من القلب البشري نقطته ومداره .

وفي مناخ القول بالارجاء نشأت عدة فرق (٤) ، نجد بين ما تدين به آراء يناقض بعضها بعضا ، ونقف هنا عند أكثرها بروزا واهميـة في أطـار بحثنا . من هذه الآراء القول بخلق القرآن ، اي رفض العقيدة القائلة بان كلام الله قديم . والقول بخلق القرآن نتيجة للقـول بنفـي الصفـات او التعطيل ، بحسب المصطلح . والجعـد بن درهم هو اول مـن أعلن هـذا الرأي (٥) . ويستند القول بخلق القرآن الى التأويل ، والى اعتماد العقل مصدرا اول للمعرفة . وكان الجعد يتردد الى وهب بن منبه ، وكان كلما جاءه يغتسل ويقول : اجمع للعقل . أي ان « العقـل هو ما يسعى اليـه ويجمع نفسه له » (٦) .

وعن الجعد بن درهم ، أخذ جهم بن صفوان . فتبنى « منهج التأويل وعدم الاهتمام بالحديث » (٧) ، و « أفرط في نفي التشبيه حتى قـال انه تعالى ليس بشيء » (٨) . وهذا يشير الى قول جهم ان اللـه ذات فقط ، ولا يقال انه شيء لان الشيء هو المخلوق الذي له مثـل او هـو « الجسم الموجود » ، ولان ذلك تشبيه لله بالاشياء . او يقول : « ان الله لا شيء وما من شيء ولا في شيء . . . لا يقع عليه صفة ، ولا معرفة شيء ، ولا توهـم شيء » (٩) ، وهذا يعني ان جهما لا يصف الله بوصف يجوز اطلاقه علـى غيره ، كشيء ، او موجود ، او مريد (١٠) . فهو ينزه الله عن اي تمثيـل او تشبيه . ولعل هذا ما دفعه الى نفي الفعل عن الانسان ، لكي ينفي اي تشابه او تماثل بينه وبين الله ، ودفعه كذلك الى القول بخلق القـرآن . وهكذا ينتهي جهم بن صفوان الى نظرية التنزيه المطلـق (١١) . وفي نظريـة التنزيه المطلق ما يؤدي الى القول بأن الله وحده هو الذات المطلقة الخالدة، ولهذا لا خلود معه . فالخلـود فان ، والحركة فانيـة ، والجنـة والنـار فانيتان . يقول « الجنة والنار تفنيان وتبيدان ويفني من فيهمـا حتى لا

يبقى الا الله وحده ، كما كان وحده لا شيء معه » (١٢) . ويلجأ جهم الى التأويل في فهم الآيات الكثيرة التي تشير الى خلود الجنة والنار ، وخلود من فيهما ، فيفسر الخلود بالمبالغة والتأكيد ، لا التخليد (١٣) . وفي هذا الضوء سيكون للايمان معنى جديد ، فقد فصل جهم بينه وبين العمل . فالايمان بالله « هو المعرفة بالله وبرسله وبجميع ما جاء من عند الله فقط ... وما سوى المعرفة من الاقرار باللسان والخضوع بالقلب والمحبة لله ولرسوله والتعظيم لهما ، والخوف منهما والعمل بالجوارح فليس بايمان » . وعلى هذا فان« الكفر بالله هو الجهل به » . وينتج عن ذلك ان الانسان لا يكفر اذا جحد بلسانه معرفته ، وان « الايمان لا يتبعض ولا يتفاضل اهله فيه ، وان الايمان والكفر لا يكونان الا في القلب دون غيره من الجوارح » (١٤) . وطبيعي ان تقود هذه الآراء الى رفض النقل او السمع والى القول بأن العقل قبل السمع ، فهو الذي يوجب المعرفة ويوجب صلاح الاشياء ، او فسادها ، دون حاجة الى الوحي ، وقبل الوحي (١٥) .

II

ونشأ كذلك القول بالقدر أي بأن الانسان مختار حر ، وهو الذي يفعل أفعاله . و « أول من تكلم في القدر معبد الجهني ، ثم غيلان بعده » (١٦) ، ويقال ان معبدا رحل الى الحجاز واتصل به علماء المدينة فاقنعهم بآرائه ، وانه كذلك اثر تأثيرا كبيرا في البصرة والشام (١٧) . وثمة رواية تقول ان يونس الاسواري هو اول من تكلم بالقدر وعنه أخذ معبد الجهني (١٨) . ويروى ان معبدا وعطاء بن يسار جاءا الى الحسن البصري وقالا له : « يا ابا سعيد ، هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين ويأخذون اموالهم ، ويقولون انما تجري اعمالنا على قدر الله تعالى » . فيجيبهما : « كذب أعداء الله » . وهذا يعني انه كان قدريا (١٩) .

وكان غيلان الدمشقي (٢٠) يقول ان « الاعتقاد للتوحيد بغير نظر لا يكون ايمانا » (٢١) ، وهو يعني ان المعرفة الاولى أي معرفة الله اضطرار، أي فطرية ولذلك ليست من الايمان ، وان الايمان يحصل بما يسميه الاشعري «المعرفة الثانية» أي المعرفة التيتنشأ عن النظر والاستدلال(٢٢). وكان غيلان يرى ان الانسان هو الذي يخلق أفعاله ، فالقدر خيره وشره

منه ، لا من الله . وكان يرى ان الامامة « تصلح لغير قريش » ، وان « كل من كان قائما بالكتاب والسنة كان مستحقا لهـا وانها لا تثبت الا باجماع الامـة » (٢٣) .

ومن هنا اتخذ موقفا سياسيا ، فقد ناهض الافكار التي نشرها النظام السياسي الاموي كحصر الامامة في قريش ، والبيعة الشكلية التي تتم بالوصاية او يعقدها نفر قليل ، والجبرية التي ترى ان الانسان مسير وان جميع افعاله مقدرة سلفا من الله ، وهي افكار استند اليها النظام الاموي ليبرر بها الظلم والاستبداد (٢٤) .

وحين تولى عمر بن عبد العزيز الخلافة ، عهد الى غيلان بمهمة رد المظالم والاموال المغتصبة ، فردها جميعا الى بيت المال . وقد أقام لبعض هذه الاشياء المغتصبة المنقولة ، كالحلى والتحف ، ساحة شعبية لبيعها ، وكان ينادي في هذه الساحة قائلا : « تعالوا الى متاع الخونة ، تعالوا الى متاع الظلمة ، تعالوا الى متاع من خلف الرسول في أمته بغير سنته وسيرته. من يعذرني ممن يزعم ان هؤلاء كانوا ائمة هدى ، وهذا يأكل والناس يموتون من الجوع » (٢٥) .

وفي هذا المنحى كان الحسن البصري (٢٦) يؤكد على حرية الانسان. وقد أوضح موقفه في رسالة كتبها الى عبد الملك بن مروان يجيبه فيها عن سؤاله اياه عن رأيه في القدر . وفي رأيه ان الانسان حر مختار ، وان الموقف الاسلامي الاصلي هو القول بحرية الانسان (٢٧) . وقد روى عنه قوله ان النبي بعث الى العرب « وهم قدرية مجبرة » وان الاسلام كان نفيا للجبرية (٢٨) . وتشير بعض الروايات عن الحسن البصري الى انه كان ضد السلطة الطاغية (٢٩) . وهذا يعني انه كان ضد الارجاء وكان « يحكم على من يرى انه مخطىء ، ويحكم لمن يرى انه المصيب » . ولعل في هذا الموقف ما يفسر انشقاق تلميذه واصل بن عطاء ، عنه ، ويلقي بعض الاضواء على نشأة المعتزلة (٣٠) .

III

وفي مناخ التشيع نشأت نظرية الامامة . وقد لعب القول بالامامة وما استتبعه او تولد عنه من آراء في الوصية ، وعلم الامام ، والعصمة ، والبداء ، والغيبة والرجعة ، والولاية والتفويض ، دورا حاسما في التحول الثقافي العربي (٣١) .

نشأت الامامية كنظرية من القول بامامة علي ، ولذلك يقترن مفهومها بمفهوم التشيع (٣٢) . فالايمان بأفضلية علي بعد النبي وبأنه الامام والخليفة بعده ، وباستمرار الامامة في ذريته من فاطمة ، هو الاساس العقدي لمفهوم الامامة ولمفهوم التشيع معا (٣٣) . ومن هنا يخرج عن عقيدة الشيعة الامامية الغالبة قول الذين فرطوا فأجازوا امامة المفضول كالزيدية، وقول الذين افرطوا فنزعوا الى تأليه الامام ، شأن الغلاة ، وقول الذين اخرجوا الامامة من نسل فاطمة ، شأن الكيسانية التي قالت بامامة محمد بن الحنفية (٣٤) .

وامامة علي وصية من النبي بارادة من الله . والوصية نص جلي او خفي (٣٥) : الاول انفرد بروايته الشيعة الامامية ، وبعض المحدثين ، لكن « على وجه نقل اخبار الاحاد » . اما الثاني فان « جميع الامة تلقته بالقبول، وان اختلفوا في تأويله والمراد منه ، ولم يقدم احد منهم على انكاره ممن يعتد بقوله » (٣٦) . ولما كانت الامامة وصية من النبي ، فان انكارها كفر كانكار النبوة (٣٧) . وهذا يعني ان الامامة ليست « قضية مصلحية تناط باختيار العامة ... بل هي قضية أصولية » لان الامام « ركن الدين ، لا يجوز للرسول عليه السلام اغفاله واهماله ولا تفويضه الى العامة » (٣٨) . فالامامة أصل ديني او هي فرض الهي . وهي ، باعتبارها وصية من النبي لعلي ومن علي لابنائه ، ارث خاص في أبناء علي الى يوم القيامة (٣٩) .

ووجوب الامامة ناتج عن كون الشريعة أبدية ، ولا بد لها من حافظ . والحافظ اما انه الامة كلها ، او بعضها . اما الامة فيجوز عليها النسيان

والخطأ والعدول عما عرفت وآمنت به ، وارتكاب الفساد ، فهي غير معصومة ، ولذلك لا يصح ان تكون حافظة للشريعة . وعلى هذا فان الحافظ يجب ان يكون معصوما ، لا يسهو ولا يغير او يبدل ، فيركن المكلفون اليه والى قوله ، وهذا هو الامام (٤٠) . فالقطع بعصمة الامام اول ما يفترضه القول بالامامة . واذا كان معصوما ، فهو افضل الخلق ، واذن لا تجوز امامة المفضول . وكون الامام معصوما يتضمن كونه اعلم الناس . ومن هنا لا تجوز امامة الاقل علما (٤١) . ويقتضي ذلك ابطال امامة الذين تقدموا على علي والذين أتوا بعده من غير ابنائه ، فهؤلاء جميعا لا يصلحون للامامة (٤٢) ، وقد اغتصبوها وسلبوها من اهلها الشرعيين . وهكذا كان المسلمون يعيشون في ظل امامة او خلافة غير شرعية ، باستثناء الفترة التي كان فيها علي الامام والخليفة ، اي انهم كانوا يعيشون في ظل نظام فاسد جائر (٤٣) . ومن هنا كانت الثورة المستمرة لتغيير هذا النظام جزءا متمما للقول بالامامة . ولم يكن انتظار الامام الغائب ، كذلك ، الا انتظارا لاقامة العدالة ؛ فيملأ الارض عدلا ، بعد ان ملئت جورا .

ولم تكن الوصية بامامة علي وصية الرسول ـ الشخص ، وانما كانت وحيا من الله . وهذا مما أدى الى القول ان الامامة سابقة على الرسالة المحمدية ، وانها تعود الى بدء الخليقة . وهذا ما يشير اليه قول الامام الصادق (توفي سنة ١٤٨ هـ) : « ما ترك الله الارض بغير امام ، منذ قبض آدم ، يهتدي به الى الله ، وهو الحجة . من تركه هلك ، ومن لزمه نجا » (٤٤) . فالامامة ، من حيث انها صاحبة الزمان ، مصاحبة للزمان منذ بدايته الى نهايته ، ذلك ان الزمان « لا يخلو من حجة لله ، عقلا وشرعا » (٤٥) .

واذا كان الامام حجة وحافظا للشريعة ، فلا بد من ان يكون « اعلم الخليقة » كما يعبر المسعودي ، اذ لولا ذلك « لم يؤمن عليه ان يقلب شرائع الله واحكامه ، فيقطع من يجب عليه الحد ، ويحد من يجب عليه القطع ، ويضع الاحكام في غير المواضع التي وضعها الله » (٤٦) . وهكذا فان الامام علي هو الينبوع الاول للمعرفة بعد النبي . وهو المؤسس الاول لعلوم آل البيت . وقد استمد آل البيت وشيعتهم من هذا الينبوع نظرياتهم في

السنة والحديث ، وفي التفسير والتأويل . وبناء على ذلك لم يأخذوا بسنة الصحابة ولا بالنظريات المنبثقة عنها ، اذ لا يجوز الاخذ ، في رأيهم ، الا عن الاشخاص الذين ثبتت عصمتهم . وهكذا نشأ علمان متقابلان : علم السنة المتصلة بأبي بكر وعمر وعثمان ، وعلم السنة المتصلة بعلي والائمة من بعده .

لكن ، من اين يأخذ الامام علمه ؟ القائلون بأن الامامة تبدأ بعد النبي، يجيبون بأن النبي هو مصدر علم الامام . يقول الطوسي : « الامام لا يكون عالما بشيء من الاحكام الا من جهة الرسول ، وأخذ ذلك من جهته » (٤٧). وهذا يعني ان الكتاب والسنة هما مصدر المعرفةعند الامام . وهميستندون في ذلك الى احاديث برواية الامام الصادق ، والى اقوال له ولغيره من الائمة (٤٨) . ومن هنا يرفضون القياس والرأي ويعتبرون الأخذ بهما بدعة (٤٩) . وفي هذا يتفقون مع اهل السنة ، غير انهم يختلفون عنهم في ان الامامية لا تأخذ ، بشكل عام ، الا بالاحاديث التي رواها المعصومون ، بينما لا يشترط أهل السنة العصمة في رواة الحديث . ولهذا لم تأخذ الامامية من الاحاديث التي رواها اهل السنة الا بتلك التي ثبتت برواية الائمة المعصومين . كذلك فعل البخاري ، فلم يرو عن الصادق شيئا ، مع انه اكثر الرواة ثقة واهمية عند الامامة (٥٠) . وكانت الامامية ، استنادا الى العصمة ، تسمي نفسها الخاصة ، وتسمي أهل السنة العامة (٥١) .

غير ان الامامية استعاضت عن القياس والرأي بعلم الامام ، وهو علم « لدني من الله يتم بالالهام والنكت فيالقلب والنقر في الاذن والرؤيا فيالنوم، والملك المحدث، ورفع المنار ، والعمود، والمصباح ، وعرض الاعمال »(٥٢). وهذا كله شيء آخر غير الوحي . فالله لا يعلم الامام بالوحي ، ذلك انه خاص بالنبي ، وقد انقطع بعده . وهذا يصلنا بالرأي الثاني في علم الامام وهو القائل بأنه بدأ مع الامامة منذ بدء الخليقة . وعلم الامام ، بحسب هذا القول ، يكمل الكتاب والسنة ، من حيث انه يجيب عن المشكلاتوالاسئلة التي ليس لها جواب صريح في الكتاب والسنة . وقد يفسر هذا العلم بأنه علم الباطن ، او علم التأويل القرآني ، وقد أعطاه الله للنبي واعطاه

النبي لعلي (٥٣) . وفي قول للامام الرضا ان علم الانبياء والائمة « توفيق » من الله يخصهم به ، فيطلعون على « مخزون علمه » ، فيكون علمهم « فوق علم أهل الزمان » (٥٤) . وهكذا كان علي محيطا بالقرآن ، بل كان « قيم القرآن » (٥٥) . وبما ان نهاية الزمان عودة الى بدايته ، وبما ان علم الامام هو علم البداية ، فانه كذلك علم النهاية . وهذا يعني ان الامام لا يعرف ما كان وحسب ، وانما يعرف ايضا ما سيكون . ومن هنا سمي علمه « علم التأويل والباطن ، وعلم الآفاق والانفس » (٥٦) .

وينقسم علم الامام من حيث امكان الاحاطة به الى ثلاثة اقسام : قسم يجوز ان يظهروه للخلق ، وهو المتعلق بالاوامر والنواهي ، وقسم مختص بالائمة المعصومين الاربعة عشر « وليس لغيرهم من الانبياءوالمرسلين والملائكة المقربين فيه حظ ولا نصيب ، ولا يتمكن من حمل ذلك العلم غيرهم » ، ومن هنا القول ان حديثهم لا يحتمله « نبي مرسل ولا ملكمقرب ولا مؤمن امتحن الله قلبه للايمان » . وفي هذا المعنى يروى عن الصادق قوله : « ان حديثنا صعب مستعصب ، لا يحتمله ملك مقرب ولا نبي مرسل ولا مؤمن ممتحن » . قيل : فمن يحتمله ؟ قال : من شئنا . وفي رواية : نحن نحتمله » . وهذا القسم من العلم هو القسم المتعلق بمعرفة « ذواتهم وحقائقهم » (٥٧) . اما القسم الثالث فهو المختص بمحمد وعلي، وهو العلم بكنه كل منهما . ولا يعلم كنههما الا هما (٥٨) .

وينقسم علمالامامن حيث احاطتهبالغيب الى قسمين، حسب انقسام الاشياء الى محتومة وغير محتومة . فالاشياء المحتومة ، سواء الممكن منها او المتحقق ، « يعلمونها كلها ، واما الاشياء غير المحتومة ، فهي آنا فآنا تفاض عليهم من بحر الامكان » (٥٩) ، وهذا يعني ان الامام يعلم ما كان ، بعلمه الكوني ، ويعلم ما يكون ، بعلمه الامكاني . ذلك ان « العلم عين المعلوم ، والمطابقة بينهما شرط ، فلا يكون العلم كونيا ، والمعلوم امكانيا » (٦٠) ، كذلك لا يجوز العكس . فالوجود يحيط به علم الامام احاطة وجود ، اما الممكن فلا يحيط به الا احاطة امكان (٦١) . وعلى هذا فان الامام يعلم الغيب بواجبه وممكنه ، لكنه يعلم الواجب بعلم يناسبه ويعلم الممكن بعلم يناسب الممكن .

وهكذا فان علم الامام بالاشياء علم احاطة ، أعني ان الاشيـاء حاضرة لديه عيانا ، وليس علمه بها نقليا او كسبيا . الاشياء ، بتعبير آخر ، هـي التي تعرف به ، فهو الشاهد على الاشياء ، وهو مصدر المعرفة (٦٢) .

اذا كان الله خص الامام بعلم ما كان وما يكون ، فمن الطبيعـي ان يمكنه من امور الدنيا ، او يفوض اليه امر العالم . فكما انه اعطي معرفـة الكون ، كذلك اعطي له ان يسوس الدنيا ، فيغير ويبدل بمقتضى مشيئـة الله ، وليس باختياره او ارادته . وهذا هو معنى الولايـة . فالله خـص النبي والامام بولايته ، اي خصهما بان يكونا نوره الناطـق ، وان يكـون قلبهما وعاء لمشيئته . وهكذا يكون الامام مجـرى وواسطة لفعـل الله . ومن هنا تتصل الولاية بالتفويض. وواضح ان التفويض لا يعني الاستقلال. فالافعال التي يقوم بها الامام ، لا يقوم بها باختياره وارادته ، في استقـلال عن الله ، وانما تنسب اليه من حيث انه آلتها ، ومن حيث انـه مجراهـا وواسطتها (٦٣) . فلا مشيئة للائمة و ارادة ، غير مشيئة الله وارادتـه . لقد خلقهم الله ، بتعبير آخر ، علـى هيئته ومشيئتـه ، وخلقهم لـه ، لا لسواه ولا لانفسهم . وجعلهم خزائن الغيوب واولياء على الاشيـاء ، واذن لهم فيما ولاهم عليه . فالله يشاء بهم . فلا مشيئة لهم ، وليس لمشيئـة الله محل سواهم (٦٤) .

هكذا تقترن العصمة حكما بالامامة . يقول المسعودي ان الامام اذا لم يكـن معصوما « لم يؤمن ان يدخل فيما دخل فيـه غيره مـن الذنـوب ، فيحتاج ان يقام عليه الحد ، كما يقيمه هو على غيره ، فيحتاج الامـام الى امام ، الى غير نهاية . ولم يؤمن عليه ايضا ان يكون في الباطن فاسقا فاجرا كافرا » (٦٥) . وفي الاخبار ان علي بن الحسين سئل : ما معنى المعصوم ؟ فقال : هو المعتصم بحبل الله ، وحبل الله هو القرآن ، لا يفترقان الى يوم القيامة » (٦٦) . والعصمة آتية من هذا الاقتران . فالامام معصوم مـن النسيان ، ومن الخطا ، ومن الخطيئة . وهذه العصمة قائمة منذ الطفولة، وتستمر حتى الموت . يقول الشريف المرتضى ان الائمة كالانبياء « لا يجوز عليهم شيء من المعاصي والذنوب ، كبيرا كان او صغيرا ، لا قبل النبوة ولا بعدها » (٦٧) ويعرف الحلي العصمة بانها ما يمنع من المعصية (٦٨) .

غير ان القول بعصمة الانبياء والائمة يتناقض مع ظاهر بعض الآيات القرآنية ، وهذا ما استند اليه دونالدسن ، فانتهى الى القول أن القرآن لا يؤيد عصمة الانبياء ، واحتج بعصيان آدم وموسى وداود (٦٩) ، فبالاحرى ان لا يؤيد عصمة الائمة . وكان الشريف المرتضى قد عالج هذه المسألة ، فقال ان العصمة ثابتة ، ولذلك فان « ما ورد في القرآن مما له ظاهر ينافي العصمة ويقتضي وقوع الخطأ منهم ، فلا بد من صرف الكلام عن ظاهره ، وحمله على ما يليق بأدلة العقول ، لان الكلام يدخله الحقيقة والمجاز ، ويعدل المتكلم به عن ظاهره ... على ان ظواهر الآيات التي خوطب بها النبي ، مما ظاهره كالعتاب ، منها المقصود به امته ، والخطاب متوجه اليه ، ولهذا روي عن ابن عباس انه قال : نزل القرآن باياك أعني، واسمعي يا جارة » (٧٠) ، ويعرف المرتضى العصمة بقوله : « هي اللطف الذي يفعله الله تعالى ، فيختار العبد عنده الامتناع من فعل القبيح ، ويقال ان العبد معصوم ، لانه اختار عند هذا الداعي الذي فعل له الامتناع من القبيح » (٧١) . والمعنى الاساسي للعصمة هو قدسية الائمة ، وحصر الامامة بالائمة الاثني عشر ، وتصديق احاديثهم ، ولو لم تسند . وعن هذه النقطة الاخيرة يقول الامام الباقر : « اذا حدثت في الحديث فلم أسنده ، فسندي فيه أبي عن جدي ، عن ابيه ، عن جده ، عن رسول الله، عن جبرائيل ، عن الله عز وجل » (٧٢) وهذه الرواية هي الاكثر ثبوتا وصحة ، ولذلك هي وحدها التي تمنح اليقين المطلق (٧٣) .

ويتصل بنظرية العصمة ، بخاصة والامامة ، بعامة ، القول بالبداء. والبداء في اللغة ، ظهور الشيء بعد خفائه ، وحصول العلم بعد الجهل . وهو ، في مصطلح الامامية ، ان يظهر الله ما خفي . وقد يعني ابداء الله الشيء واحداثه وارادة ابقاء قوم بعد ارادة اهلاكهم . ولا يعني البداء هنا ان الله يخفى عليه شيء . فالله لا يخفى عليه شيء حتى يبدو له ، ويتجدد له راي بعد رأي ، ويظهر له امر بعد امر . فهو يعلم الاشياء كلها قبل وجودها ، ووقت وجودها ، وبعد وجودها ، بعلم واحد ثابت لا يتغير . وانما يعني اظهار الله ما خفي على الخلق مما هو في خزائن علمه ، بحسب ما تقتضيه الحكمة .

وهكذا يجب استبعاد المعنى اللغوي ، فهو لا يصح الا بالنسبة الى الخلق ، اما بالنسبة الى الله فيجب النظر الى المعنى الاصطلاحي وهو ان الله جعل لكل وقت وحالة حكما مخصوصا معينا محدودا بحد معين ووقت مخصوص معلوم عنده ، مجهول عند الخلق ، فلما انقضى وقت الحكم الاول واتى وقت الحكم الثاني المخفي عن الخلق ، اظهره لهم (٧٤) . فالبداء هو التغير الذي يحدثه الله في كتاب المحو والاثبات ، فيثبت ما لم يكن مثبتا ، ويمحو ما اثبت فيه . ومنزلة البداء من هذه الناحية ، في التكوين كمنزلة النسخ في التشريع . فالنسخ بداء تشريعي ، والبداء نسخ تكويني . وكما ان النسخ التشريعي انتهاء للحكم المنسوخ فالبداء هو اثبات استمرار الامر التكويني . لذلك لا بداء الا في امتداد الزمان الذي هو افق الزوال والتجدد، اي لا بداء الا في المكان والزمان .

والقول بالبداء رد على القول بان الله فرغ من الامور ، لانه عالم في الازل بمقتضيات الاشياء ، فقدر كل شيء وفقا لعلمه . وهكذا يكون معنى البداء انه يتجدد لله تقديرات وارادات حادثة كل يوم ، بحسب المصالح المنظورة له . فتكاليف الخلق تتبدل وتختلف ، بتبدل الاوضاع والاحوال واختلافها . لكن لا يمكن القول ان الامر الجديد في البداء ، او الحكم الجديد في النسخ ، كان مخفيا عن الله ، مجهولا عنه ، ثم ظهر له وعلمه . وانما يجب ان يقال ان هذا الامر الجديد انتقال من عالم الامكان الى عالم الكون ، اي انه علم بعد علم ، وظهور بعد ظهور .

غير ان البداء لا يقع في الاشياء المتحققة التي تحتم ثباتها، وهي الاشياء المحتومة ، وانما يقع في الاشياء الموقوفة ، اي الاشياء الممكنة . وعلى هذا فان البداء رحمة من الله للحيلولة دون يأس البشر . فتبديل الله شيئا بشيء آخر سواء كان في الاشياء او الاحكام ليس لمانع يمنعه من اجراء الحكم الاولي ، كالجهل او الغفلة ، وانما يتم التبديل بمقتضى مصالح العباد ، فيحدث الله لهم امرا بعد امر ويظهر لهم شأنا بعد شأن .

الفصل الثالث

الحركة الشعرية

1

يتمثل التحول الشعري ، ابان العصر الاموي ، في تجربتين : الاولى اسميها التجربة الذاتية ، واعني بها اعطاء الاولية للعالم الداخلي ، عالم العواطف والرغبات والاهواء ، على العالم الخارجي ، عالم القيم الاخلاقية والاجتماعية ، او على الاقل ، تغليب الاولى على الثانيــة . والثانية هــي التجربة السياسية الايديولوجية ، واعني بها التوحيد بين الشعر والفكر ، او اعتبار الشعر شكلا من اشكال الفكر ، ورفض القول بوجوب قصره على التعبير عن الوجدان او الانفعالات الشعورية . فالشعر ، بالنسبة اليهـا ، وسيلة لخدمة المبدا يبشر به ويدعو له . اي انه وسيلة جماعية لا فردية، وهو ، اذن ، كلام كغيره من الكلام ، وليس له امتياز بذاته ، وانما يحسن اذا عبر عن فكرة حسنة ، ويقبح اذا عبر عن فكرة قبيحة . واذا امكــن ان نربط التجربة الاولى بامرىء القيس ، فمن الممكن ان نعتبر التجربة الثانية امتدادا لموقف الاسلام من الشعر ، وللمنحى الذي يتمثل في شعر عروة بن الورد وحياته .

اذا صح القول ان الشعر في الجاهلية كان « ديوان العرب » وانه لـم يكن للعرب « علم اصح منه » ، فاننا نستطيـــع أن نصف الشعر الجاهلـي بأنه الاصل الاول للثقافة العربية . ولا يجوز أن يوحي هذا الوصف بـأن الشعر الجاهلي نمط واحد ، بخصائصه ومناحيه ، وأنه بالتالي واحــد في

قضاياه وموضوعاته . ذلك أن دراسة هذا الشعر تؤكد ما يناقض ذلك. فالشعر الجاهلي شبكة من خيوط الاتجاهات ، وليس خيطا وحيدا . انه كثير وليس واحدا . ان فيه كأصل ، انقساما في مستوى الاصل . وهو انقسام يفرز الشعر الجاهلي الى أطراف متعددة . فالاصل الاول للثقافة العربية منقسم ، متنوع ، بدئيا . وهذا يعني انه متعدد متنوع من حيث المحتوى ومن حيث التعبير معا . وعلى هذا يمكن أن نقول : في البدء كان التعدد .

تجلى هذا التعدد ، بدءا من ظهور الاسلام ، في اتجاهين : الاول يحافظ على القيم السائدة : القديمة التي أقرها الاسلام ، والجديدة التي نشأت معه ، والثاني يتمرد عليها ويخرج . وقد رأينا كيف شجع النبي والخلفاء الاربعة شعراء الاتجاه الاول ، وكيف انهم عاقبوا ، بالسجن أو الجلد شعراء الاتجاه الثاني . وهكذا يمكن أن نصف شعراء التجربة الاولى، اي التجربة الذاتية ، بأنهم شعراء التمرد على القيم السائدة ، وهي هنا ، بعامة ، القيم التي اقرها الاسلام . وبما ان هؤلاء الشعراء يكملون ، بشكل أو آخر ، المنحى الذي يمثله امرؤ القيس ، فان من الطبيعي ان نشير اولا الى مظاهر تمرده وخروجه ، خصوصا انه يمثل ، في التراث العربي ، النموذج الشعري الاول للخروج ، أي للتحول .

II

« اشعر الناس ذو القروح » ، يقول لبيد بن ربيعة ، ويعني امرأ القيس (١) . واكثر «الناس» يوافقون لبيدا على أن امرأ القيس اشعرهم . وفي هذا يقول الاصمعي : « اولهم كلهم في الجودة امرؤ القيس ، له الحظوة والسبق » . وهو « رأس الشعراء » (٢) . ويذكر ابن سلام المعيار الذي اعتمده الناس في تقديم امرىء القيس فيرى انه السبق والابتداع فقد « سبق العرب الى اشياء ابتدعها » ، وكان لهذا السبق المبتدع تأثيره في العرب « فاستحسنوه واتبعوه » (٣) . وضمن هذا المنظور يصفه عمر بن الخطاب ، فيما يقال ، بأنه « سابق الشعراء ، خسف لهم عين الشعر»(٤)،

اي حفرها وفجر ماءها . ويقول عنه ابو عبيدة معمر بن المثنى على لسان من فضله انه « اول من فتح الشعر » (٥) .

مع ذلك امضى امرؤ القيس معظم حياته طريدا ومات طريدا . ولعل من اسباب ذلك انه كان « يتعهر في شعره » (٦) . ففي الاخبار ان اباه طرده مرتين : المرة الاولى بسبب ما ورد في قصيدته « قفا نبك » حول فاطمة ، والمرة الثانية بسبب قصيدته « الا انعم صباحا ايها الطلل البالي » .

ويعني طرده ان الاخلاق او القيم السائدة هي ، بالنسبة الى أبيه ، اكثر اهمية من الشعر . بل ان انتصار ابيه للاخلاق بلغ من الشدة والجذرية درجة دفعته الى الامر بقتل ابيه : « اقتل امرأ القيس وائتني بعينيه » ، هكذا امر مولاه ربيعة . لكن هذا ذبح غزالا واتاه بعينيه (٧) . وحين بلغ امرأ القيس ان اباه قتل قال : « ضيعني صغيرا وحملني دمه كبيرا » (٨) . وتعبر هذه الكلمة عن المرارة التي كانت ترافق العلاقة بينه وبين أبيه .

هذا يعني ان امرأ القيس لم يكن شاعرا قبليا بالمعنى الذي يصطلح عليه النقد العربي القديم ، وان شعره بالتالي ، لم يكن شعرا قبليا . كان امرؤ القيس اذن يسلك ويفكر خارج نظام القبيلة وقيمها السائدة . ففي شعره وسلوكه ما يخرق هذه القيم ، وبخاصة فيما يتعلق بالمراة والحب ، فالحب ، كما ينظر اليه ويمارسه ، فعل مخرب . لا يهدم بنية العائلة ووحدتها فحسب ، وانما يهدم كذلك بنية القيم ووحدتها . وهكذا يخرج امرؤ القيس عن نمط القيم الجاهلية . ويمكن تفصيل هذا الخروج في ثلاث نواح :

تتمثل الناحية الاولى في خروجه على النموذج الاخلاقي ومن هنا اخذ عليه « فجوره وعهره » (٩) ، وقيل عن المعنى في شعره حول المراة بانه « معنى فاحش » . وبانه « قصد للحبلى والمرضع دون البكر ... ما

فعل هذا الا لنقص همته » (١٠) . فالزواج من البكر دليل على « علو الهمة » ، وقد خالف امرؤ القيس هذه القيمة فاتهم بنقص الهمة .

وتتمثل الناحية الثانية في خروجه على نموذج المعاني . ويوضح هذه الناحية ما روي عن زوجته ام جندب من انها حكمت بينه وبين علقمة ، وفضلت علقمة عليه (١١) . وقد استندت في حكمها الى قصيدتين بموضوع واحد وقافية واحدة وروي واحد ، والى مقياس هو المثال ـ النموذج للافراس العربية ، كما يترسخ في ذهنها : الفرس الذي يسرع دون ان يزجر ودون ان يتعب . وقد خالف امرؤ القيس في وصفه هذه الصورة النموذجية ، بينما جاء وصف علقمة مطابقا لها . وهكذا فضلت علقمة . فالمطابقة مع النموذج هي الافضل ، ولذلك فان الشاعر الذي يستعيد النموذج افضل من الشاعر الذي ينحرف عنه او يشوهه .

وتتمثل الناحية الثالثة في الخروج على نموذج التعبير . فامرؤ القيس يحيد باللفظة عما وضعت له أصلا . فكما انه لا يطابق بين المعنى ونموذجه، فانه كذلك لا يطابق بين اللفظة ومدلولها الاصلي . ثم انه لا يتقيد بنسق التعبير . فمن الجهة الاولى ، عاب عليه الاصمعي قوله :

واركب في الروع خيفانه كسا وجهها سعف منتشر

وذلك ان الشعر في ناصية الفرس اذا غطى وجهه « لم يكن الفرس كريما » (١٢) . وهذا نقد يفسر اللفظة بمعناها الظاهر الحرفي ، وهو قائم على القول بالمطابقة الحرفية المباشرة بين اللفظ كدال والمعنى كمدلول ، أو بين الاسم والمسمى وهو نقد ينظر الى الشعر على انه حقيقة علمية . فقد يصح هذا النقد في الفلسفة او العلم . الا انه لا يصح في الشعر (١٣) .

اما من الجهة الثانية فقد اخذ عليه انه كان يضيف بيتا الى بيت

ويعلقه به « وهذا عيب عندهم . لان خير الشعر ما لم يحتج بيت منه الى بيت آخر . وخير الابيات ما استغنى بعض اجزائه ببعض الى وصوله الى القافية » (١٤) . فالشعر عبارة عن تركيب أفكار بألفاظ تساويها ، في جمل كل منها تستقل وتقوم بذاتها (١٥) .

غير ان المرزباني يشير الى امكان تجويز مثل هذا الخروج الفني ، بالنسبة الى امرىء القيس ، « المبتدىء بالاحسان » . فقد علق على بيتـه :

الا ايها الليل الطويل الا انجـل   بصبح ، وما الا صباح منك بأمثل

فقال ان امرا القيس « بحذقه ، وحسن طبعه وجودة قريحته كره ان يقول : ان الهم في حبه يخف عنه في نهاره ، ويزيد في ليله ، فجعل الليل والنهار سواء عليه في قلقه وهمه وجزعه وغمه ... فأحسن في هذا المعنى الذي ذهب اليه ، وان كانت العادة غيره والصورة لا توجبه » (١٦) . وهكذا يمكن لاحذق الشعراء بالشعر ان يشذ عن العادة ، وان يخالف ما اتفق عليـه (١٧) .

III

سار في هذا الاتجاه التمردي الذي بدأه امرؤ القيس شعراء كثيرون في العصر الاموي ، لكن على تفاوت وتنوع . وكان ابو محجن الثقفي (١٨) من اوائلهم . فقد أصر على شرب الخمر رغم تحريمها ، لكنه تاب ، فيما يروى ، وتوقف عن شربها قبل ان يموت . وفي شعره القليل الذي وصل الينا يؤكد على اللذة حتى الامتزاج بها ، فيما يؤكد ان اللذة هي النار . ويمكن ، من هذه الناحية ، اعتباره بين الشعراء الاول الذين اعطوا للتمرد ، متجسدا في انتهاك المحرم ، بعدا وجوديا . وبذلك اعطى ممارسة الخمرة معنى جديدا ، نقلها من مستوى العادة الى مستوى الرمز .

ومن امثلة التمرد والخروج الحطيئة (١٩) . وكان يوصف بانه « رقيق

الاسلام لئيم الطبع » (٢٠) ، وانه كان « سفيها شريرا ، فاسد الدين ... وما تشاء ان تقول في شعر الشاعر عيبا الا وجدته ، وقلما تجد ذلك في شعره » (٢١) . وهذا يعني ان شعره كان كاملا ، على الرغم من نقص دينه وفساده . ويروى انه حين حضره الموت ، قيل له : اوص . فقال : ابلغوا أهل ضابىء انه شاعر حيث يقول :

لكل جديد لـذة غير انني ... رأيت جديد الموت غير لذيـذ

وسئل : فما تقول في مالك ؟ قال : للانثى من ولدي مثلا حظ الذكر ، قالوا : ليس هكذا قضى الله ، قال : لكني هكذا قضيت (٢٢) . وسئل : ما توصي لليتامى ؟ قال : كلوا اموالهم ونيكوا امهاتهم (٢٣) . وقيل انه ارتد ، بعد موت النبي ، ثم عاد فأسلم ثانية . وقال في ارتداده :

أطعنا رسول الله ما كـان حاضرا فيا لهفتي ، ما بال دين ابي بكـر
أيورثها بكرا اذا مـات بعـده فتلك، وبيت‌الله قاصمة‌الظهر (٢٤)

ومن هؤلاء الشعراء الخارجين المتمردين ، ابو الطمحـان القيني ، ويوصف بأنه « كان فاسقا » ومن « الخلعاء » و « خبيث الدين في الجاهلية والاسلام » (٢٥) . ومنهم ضابىء بن الحارث البرجمي (٢٦) ، ولعله اول شاعر عربي اشار الى العلاقة الجنسية التي تقوم بين المراة والكلب ، وهو يقول في ذلك :

فامكـم لا تتركوهـا وكلبكـم فان عقـوق الوالـدات كبيـر
فانك كلب قد ضريت بمـا تـرى سميـع بما فـوق الفراش خبيـر
اذا عثنت من آخر الليل دخنـة يبيت لها فوق الفراش هرير (٢٧)

ومنهم : سحيم عبد بني الحسحاس (٢٨)، ويروى ان عبدالله‌بن ابي ربيعة المخزومي اشتراه وكتب الى عثمان يخبره بذلك قائلا : « اشتريت لك غلاما

حبشيا شاعرا » ، فكتب اليه عثمان : « لا حاجة بنا اليه ، فاردده . فانما حظ اهل العبد الشاعر منه اذا شبع ان يشبب بنسائهم ، واذا جاع ان يهجوهم » (٢٩) . ويقال ان عمر بن الخطاب سمعه ينشد :

ولقد تحدر من كريمة بعضهم عرق على جنب الفراش وطيب

فقال له : « انك مقتول . فسقوه الخمر ، ثم عرضوا عليه نسوة ، فلما مرت به التي كان يتهم بها ، اهوى اليها ، فقتلوه » (٣٠) . ومن شعره الذي اعتبر خروجا على الاخلاق ، قوله (٣١) :

وهبت شمال ، آخر الليل ، قرة ولا ثوب الا بردها وردائيا
توسدني كفا وتثني بمعصم علي ، وتحوي رجلها من ورائيا
فما زال بردي طيبا من ثيابها الى الحول ، حتى انهج البرد باليا

وكان هذا الخروج شكلا من اشكال اثبات الذات في مجتمع يميز بين العبد وغيره ، مما توضحه كلمة عثمان . ويحاول الشاعر ان يثبت ذاته بصيغ اخرى ، منها اسلاميته ومنها الاشارة في شعره الى ان الانسان لا يقيم بجنسه او بلونه ، بل باخلاقه . كقوله مثلا :

ان كنت عبدا فنفسي حرة كرما او اسود اللون ، اني ابيض الخلق

ومن هؤلاء النجاشي الحارثي (٣٢) ، الذي يوصف بانه « كان فاسقا رقيق الاسلام ... خرج في شهر رمضان على فرس له بالكوفة يريد الكناسة ، فمر بأبي سمّال الاسدي فوقف عليه ، فقال : هل لك في رؤوس حملان في كرش في تنور من اول الليل الى آخره ، قد اينعت وتهرأت ؟ فقال له : ويحك أفي شهر رمضان تقول هذا ؟ قال : ما شهر رمضان وشوال الا

واحدا . قال : فما تسقيني عليها ؟ قال : شرابا كالورس يطيب النفس ويجري في العرق ويكثر الطرق ويشد العظام ويسهل للفدم الكلام » (٣٣) .

والنجاشي ممن تجرأوا على هجو قريش (٣٤) ، فقال :

ان قريشا والامامة كالذي وفى طرفاه بعد ان كان اجدعا
وحق لمن كانت سخينة قومه اذا ذكر الاقوام ان يتقنعا

ويقول في قريش ايضا :

سخينة حي يعرف الناس لؤمها قديما ولم تعرف بمجد ولا كرم
فيا ضيعة الدنيا وضيعة اهلها اذا ولي الملك التنابلة القزم
وعهدي بهم في الناس ناس ، وما لهم من الحظ الا رعية الشاء والنعم (٣٥)

وهكذا يقترن التمرد الاخلاقي عند النجاشي بتمرد سياسي على سيادة قريش .

ومن هؤلاء شبيل بن ورقاء الذي يصفه ابن قتيبة بانه « اسلم اسلام سوء ، وكان لا يصوم شهر رمضان ، فقالت له بنته : الا تصوم ؟ فقال :

وتأمرني بالصوم ، لا در درها وفي القبر صوم ، لا اباك ، طويل (٣٦)

ومنهم الاحوص الذي كان « يرمي بالابنة والزنا » ، والذي اعلن اللذة مبدأ للحياة في قوله :

وما العيش الا ما تلذ وتشتهي وان لام فيه ذو الشنان وفندا
اذا انت لم تعشق ولم تدر ما الهوى فكن حجرا من يابس الصخر جلمدا (٣٧)

هذا الاتجاه الذي يمكن ان نصفه بأنه اتجاه التحلل من القيم الدينية عمقه الاقيشر الاسدي (٣٨) ، واضفى عليه بعد السخرية . فهو لا يكتفي بأن يعلن في شعره ما تمكن تسميته بدين الخمر ، وانما يسخر كذلك من الدين نفسه . يقول :

قلت : قم صــل ، فصلــى قاعدا تتغشــاه سماديــر السكــر
قرن الظهر مــع العصر كمــا تقــرن الحقــة بالحــق الــذكــر
تــرك الفجــر فمــا يقــرؤهــا وقرا الكوثر من بين السور (٣٩) .

ويقول :

... فان ابا معــرض اذ حسـا من الراح كأسـا على المنبــر
احــل الحــرام ابــو معرض فان ليم في الخمر ، لم يصبر (٤٠)

ويقول :

ومقعد قوم قد مشى من شرابنــا وأعمى سقينــاه ثلاثــا فابصرا
شرابا كريح العنبــر الورد ريحــه ومسحوق هندي من المسك اذفرا
من الفتيات الغر من ارض بابــل اذا شفها الحاني من الـدن ، كبرا
لها من زجــاج الشام عنق غريبــة تانق فيهـا صانــع وتخيــرا
اذا ما رآها ، بعد النقاء غسلهــا تدور علينا، صائمالقوم ، افطرا(٤١)

واذا كان الاقيشر الاسدي يرى الحياة في تحليل الحرام ، ويـرى ان اللذة هي في انتهاك هذا الحرام ، فان الوليد بن يزيد (٤٢) مزج بين ممارسة الخلافة وممارسة اللذة بمختلف اشكالها ، بحيث اصبح بلاطهمسرحا وملهى. فلم يبق مغن او ظريف او راوية او مهرج في انحاء مملكته الا استدعــاه من اجل اغناء حياته التي اختطها ، حياة اللذة (٤٣) . ويقال انه هيأ في قصره بركة ملأها خمرا ، كان يسبح فيها ويشرب ، وحوله المغنون ، ثم يخرج من البركة يترنح وينشد :

اشهد اللــه والملائكــة الابــرار والعابــدين اهــل الصــلاح
انني اشتهــي السمــاع وشرب الكأس والعض للخدود المــلاح
والنديم الكريم والخادم الفــاره يسعــى علــي بالاقــداح (٤٤) .

وقد عملت تجربة الوليد على توكيد الصلة بين الشعر والحياةاليومية،

وبخاصة جوانب اللهو واللذة من هذه الحياة ، وهي التي تتجسد في الحب والخمرة . والحياة اليومية التي عاشها الوليد حياة حضرية مترفة ، وهذا مما عمق الحس المدني في الشعر على غرار ما فعل عمر بن ابي ربيعة ، وشارك في تأسيس جمالية مدنية ، مقابل الجمالية البدوية السائدة . ولم يكن تأسيس هذه الجمالية يتضمن رفض القيم البدوية الفنية وحسب ، وانما كان يتضمن كذلك رفض القيم الدينية والاخلاقية . وهكذا ساعدت تجربة الوليد ، من الناحية الاولى ، على تليين اللغة الشعرية ، وكتابة المقطعات القصيرة ذات الموضوع الواحد ، وكتابة الشعر بأوزان خفيفة وايقاعات سهلة ، بحيث امتزجت القصيدة بالاغنية . وساعدت ، من الناحية الثانية ، على الفصل بين الشعر من جهة والدين والاخلاق والسياسة من جهة ثانية ، والتوكيد على ان الشعر تجربة ذاتية (٤٥) .

IV

وصل هذا المنحى الذاتي الى اوجه الجمالي في شعر ذي الرمة (٤٦) ، والى اوجه الجنسي في شعر عمر بن ابي ربيعة ، والى اوجه النفسي في شعر جميل بثينة . فقد اعطى ذو الرمة للغة الشعرية بعدا تصويريا لا عهد لها به ، فأكمل بذلك ما بداه امرؤ القيس، وفتح لمن سيأتي بعده العالم الشعري الحقيقي ، واعني به عالم المجاز . ففي شعره نتلمس البداية لاعتبار الشعر أكثر من مجرد تعبير عن الحياة ، والنظر اليه كطاقة تكمل الحياة ، وتضيف اليها ما لا تقدر عليه الطبيعة بذاتها . نتلمس ، بتعبير اخر ، بدايات اعتبار الشعر ابداعا ، لا مجرد نقل وتفسير . وهكذا يضعنا شعره في افق من المماثلات والمقابلات فيما بين عناصر الطبيعة وأشيائها ، البدوية والحضرية ، الكونية والذاتية ، الجسدية والذهنية ، بحيث تبدو الطبيعة كلها ، على تباين عناصرها وتضادها ، وحدة وجود ووحدة خيال . وفي هذا ما يحيد بالكلمات عما وضعت له اصلا ، ويعطيها معاني جديدة وابعادا جديدة .

والواقع ان شعر ذي الرمة يمثل مرحلة انتقال ، اي مرحلة تجريب. فهو انتقال بين اللغة الشعرية الواقعية ، واللغة الشعرية المجازية ، وهو

انتقال بين التقليد والتجديد ، وهو انتقال بين الحساسية البدوية والحساسية الحضرية . ولعل ذلك هو ما يفسر اضطراب النقاد في نظرتهم لشعره (٤٧).

٧

يقدم شعر عمر بن ابي ربيعة عناصر تحويلية مهمة ، سواء من حيث النظرة والمضمون ، أو من حيث طريقة التعبير (٤٨) فهو يطرح في شعره قيما جديدة في كل ما يتصل بالعلاقة بين الرجل والمرأة لا يقرها المجتمع الذي عاش فيه ، وعبر عن هذه القيم بطريقة جديدة . وفي رواية ان جميل قال في شعره : « هذا والله ما ارادته الشعراء فأخطأته ، وتعللت بوصف الديار » (٤٩) . وما أخطأه الشعراء هو تحضير الحب أو تمدينه . وتوضح ذلك كلمة لعمر بن ابي ربيعة في خبر يقول انه خرج مرة مع الحارث بن خالد المخزومي وجماعة من الشعراء ، فبرقت السماء ، فقال الحارث : كلنا شاعر ، فهلموا نصف البرق ، فوصفه كل منهم باستثناء عمر الذي قال :

ايا رب لا آلو المودة جاهدا لا سماء ، فاصنع بي الذي انت صانع

ثم قال : « ما لي وللبرق والشوك ؟ » (٥٠) .

وكان هذا الحس المدني او الحضري في اساس اتجاه عمر الى الايقاعات الشعرية الخفيفة ، لكي يستجيب ، من جهة ، لضرورة الغناء (٥١) ، ولكي يلبي من جهة ثانية ، ذوق القارىء الحضري . ومن هنا كثرت عنده اوزان يساير من جهة ثانية ، ذوق القارىء الحضري . ومن هنا كثرت عنده أوزان الشعرية ، وصارت جزءا من اللغة المأنوسة الدارجة على الالسنة .

يؤسس شعر عمر بن ابي ربيعة ما تمكن تسميته بالنزعة الشهوية ، او الاباحية في الشعر العربي ، وهو في ذلك يتابع ما بدأه امرؤ القيس . ان شعرهما يستمد اهمية خاصة من كونه يؤسس الرغبة او الشهوة على المحرم ، دينيا او اجتماعيا ، وفي هذا تكمن الثورة على التقاليد الاجتماعية

ـ الدينية ، والعودة الى البداية حيث لم يكن الانسان يعرف الخجل او العار . فشعرهما محاولة للخروج على المجتمع : كل خروج على تقاليد المجتمع يحمل بذاته قيمة ، لانه يعلن اللاخطيئة . فاللذة ، هي وحدها ، القيمة .

ان الانتهاك ، اي تدنيس المقدسات ، هو ما يجذبنا في شعرهما . والعلة في هذا الجذب اننا لاشعوريا نحارب كل ما يحول دون تفتح الانسان . فالانسان ، من هذه الزاوية ثوري بالفطرة : الانسان حيوان ثوري .

نحن ، لاشعوريا ، ضد كل « ثمر محرم » ، لذلك نعجب بكل من يدنس هذا الثمر ويمتهنه . هذا الانتهاك يفتح ثغرة من الضوء في ظلام العادات او الاخلاق ـ ومن خلال هذه الثغرة نلمح كيف يتهدم العالم القديم ، او تتهدم عوائق الحرية . هذا الانتهاك فساد او ضلال ـ لكن حين يكون المجتمع قائما على الضلال ، فان ضلال الخروج عليه ، يصبح الفضيلة الكبرى . ومن هذه الناحية يمكن تحديد القوة او الطاقة الثورية بانها هي القادرة على خلخلة الاساس الراهن للاشياء وتغيير الواقع .

من المفيد ان نستطرد هنا فنسأل عن الاسباب التي حملت العربي على ان يخجل من الجنس ، بل ان يعتبره عارا ، ويدخله في منطق الحرام والحلال . ان هذا يعود ، بلا ريب ، في اساسه ، الى الدين . فكبت الشهوة الجنسية التي توفر اعظم لذة على الارض لا يمكن ان يقبل به الشخص الا بنتيجة انقلاب في كيانه مما لا يقدر ان يحدثه غير الدين . فكأن العربي يرفض اللذة الدنيا من اجل اللذة العليا ، اي يرفض النساء على الارض من اجل « الحور العين » في السماء . فعفة العربي موقتة ، وجزئية ـ وهي وسيلة للذة التي لا تضاهيها ولا تبلغ اليها اية لذة اخرى .

ونستطيع ان نرجع اسباب كبت الشهوة الجنسية الى ثلاثة : كمالي ، وتجاوزي ، ونفسي .

١ ــ كل بحث روحي ، كل تطلع للكمال عند الشخص يتضمن صفات من التقشف والتعفف . بتعبير آخر كل محاولة يقوم بها الشخص لكي يتجاوز الطبيعة الى ما وراءها تفرض عليه ان يمتنع عن لذائذها . فرفض العالم المادي والتعالي على قوانينه لا يسمحان بالغرق في لذائذ الحياة . هكذا توجه الشهوة الجنسية وتصعد . والعفة هنا ليست مطلوبة لذاتها ، وانما تطلب كوسيلة للكمال . المحرم اذن رمز الامتناع عن اللذة من اجل الكمال ــ اي رمز السيطرة على النفس وشهواتها .

وفي الحياة البدائية كانت القبيلة التي تتفوق على غيرها بعدد المحرمات تشعر انها اكثر نبلا من غيرها ، اي اكثر قدرة على السيطرة على النفس ، وبالتالي على بلوغ الكمال . وهكذا تشير قدرة الشخص على رفض شيء ما الى تفوقه وتولد في نفسه الاعتزاز بانتمائه العريق . وستكون مفيدة جدا دراسة المحرمات عند العرب ، من هذه الناحية .

٢ ــ بقدر ما يفرض الانسان حدودا وقيودا على شهواته ، وبخاصة الجنسية لانها اكثر اقلاقا له وتأثيرا في نفسه ، ينمو لديه الشعور بالتحرر والطمانينة الداخلية . وهكذا يصبح احترامه للمحرم رمزا لتعلقه بما يتجاوز المحسوس ، ولمشاركته في دعم الاساس الغيبي للكون . ومن هنا يكون التعفف او التقشف اداة لتجاوز الطبيعة والاتصال بما وراءها . كان يعتقد في القرون الوسطى ان العذراء الطاهرة تشفي المرضى وان دم الفتاة العفيفة يقدر ان يشفي البرص .

٣ ــ ان كبت الغرائز والشهوات وسيلة للكشف عما هو اغنى واكثر ديمومة . فالكبت الموقت للطاقة الجنسية يعد بلذة لا يوفرها الارواء السريع . وتعرف المراة انها تفقد كثيرا من سيطرتها على الرجل اذا استسلمت له دون تمنع . وبقدر ما تكون متمنعة ، تكون ذات حظوة لدى الرجل . وانانية الرجل وغيرته هما في اساس التمنع او التعفف لدى المراة . فالعاشق يفترض

بل يستلزم لدى حبيبته العذرية الدائمة لا في الماضي وحسب ، بل في الحاضر والمستقبل . فيشعر انه يمتلكها وحده ، وانها عرفت معه ، وحده، التجربة الجنسية . وحيث تسود هذه الاخلاق الذكورية ، كما هو الشأن في المجتمع العربي ، تسود اخلاق جنسية مزدوجة : فرض العفة الكاملة على المراة ، وبخاصة المتزوجة ، والسماح للرجل بأن يمارس حريتهالجنسية الكاملة .

غير ان في شعر عمر بن ابي ربيعة ما يردم الهوة بين الحياة واللغة ، فهو نموذج للتعبير عن الحياة الجنسية ، ممارسة وتصويرا ، بحرية كاملة. انه يتجاوز المحرم سواء كان في العادات او الافكار . وهو في ذلك يتجاوز الكبت ، ويقدم للقارىء نوعا من اللقاء بين الرمز الجنسي والشهوةالجنسية. فالشهوة ، من ناحية استيهام ، والشعر طريقة لتحقيق هذا الاستيهام . وهكذا تتحقق الشهوة في الشعر اذ يولد في نفس القارىء اللذة ، ويمنحه الشعور بالاطمئنان . فالانسان البالغ يخجل من شهواته ، لانه يشعر بطفوليتها بالاضافة الى كونها ممنوعة ، ومن هنا يخفيها عن الاخرين كأنها من اسراره الحميمة . وحين يتحدث الشاعر عنها ، كما فعل عمر في مجتمع طهري كالمجتمع الاسلامي الاول ، فانه يرضي القارىء ويسره ، لان قراءته لشعره تزيل توتره النفسي الناتج عن الكبت ، او تخففه .

واذا كان الشعر ، بمقتضى النظرة الاسلامية ، شكلا من المطابقة الدقيقة بين الكلام والطهرية الدينية ، فان شعر عمر بن ابي ربيعة يقدم ، على العكس ، شكلا من المطابقة بين الكلام وشهوة الحياة ، فيما يتجاوز القيم الدينية والمعايير الاخلاقية في آن . وفي هذا ، على الاخص ، تكمن خاصيته التحويلية .

VI

اما جميل بثينة (٥٢) ، فقد اعطى شعره للحب ، وللعلاقة بينالرجل والمراة بعدا من نوع آخر ، بدا تاريخا آخر لمعنى الحب ، ولمعنى العلاقة

بين العاشقين . ولا نستطيع ان نتبين اهمية النظرة التي بثها شعر جميل ، اذا لم نعرف طبيعة العلاقة بين الرجل والمرأة ، كما يصورها الاسلام ، وعلى الاخص ، كما وردت في القرآن .

١ ـ الصورة الاولى التي يعرضها القرآن هي صورة آدم ـ حواء ، في الجنة . ونلاحظ في هذه الصورة : آ ـ ان آدم خلق ، وعاش وحده في الجنة ، قبل ان تخلق حواء . ب ـ ان حواء خلقت من ضلعه . ج ـ ان حواء سميت سكنا (٥٣) لآدم .

وفي جامع البيان عن تأويل آي القرآن (٥٤) ان الله اخرج « ابليس من الجنة حين لعن ، واسكن آدم الجنة ، فكان يمشي فيها وحشا ليس له زوج يسكن اليها ، فنام نومة فاستيقظ ، واذا عند رأسه امرأة قاعدة ، خلقها الله من ضلعه ، فسألها : من انت ؟ فقالت : امرأة . قال : ولم خلقت ؟ قالت : تسكن الي . قالت له الملائكة ينظرون ما بلغ علمه : ما اسمها يا آدم ؟ قال : حواء . قالوا : ولم سميت حواء ؟ قال : لأنها خلقت من شيء حي ». وفي رواية اخرى (٥٥) انه « لما فرغ الله من معاتبة ابليس، اقبل على آدم وقد علمه الاسماء كلها (. . .) ثم القى السنة على آدم (. . .) ثم اخذ ضلعا من اضلاعه من شقه الايسر ولأم مكانه لحما ، وآدم نائم لم يهب من نومته حتى خلق الله من ضلعه زوجته حواء ، فسواها امرأة ليسكن اليها فلما كشف عن السنة وهب من نومته رآها الى جنبه ، فقال : لحمي ودمي وزوجتي ، فسكن اليها . فلما زوجه الله (. . .) ، وجعل له سكنا من نفسه ، قال له ، فتلا : « يا آدم اسكن انت وزوجتك . . . الآية (٥٦) » .

٢ ـ الصورة الثانية هي الهبوط من الجنة ، لان آدم وحواء اقتربا من الشجرة التي نهاهما الله عنها بقوله : « ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين » . واختلف المفسرون في نوع الشجرة . فقيل انها السنبلة اي الحنطة . وقيل انها الزيتونة . وقيل انها الكرمة ، وقيل انها التينة .

وايا ما كانت فهي « الشجرة التي تحتك بها الملائكة للخلد » (٥٧) . « وكانت شجرة غصونها متشعب بعضها في بعض، وكان لها ثمر تأكله الملائكة لخلدهم، وهي الثمرة التي نهى الله آدم عنها وزوجته، فلما اراد ابليس ان يستزلهما، دخل في جوف الحية ، وكانت للحية اربع قوائم كانها بختية (٥٨) ، من احسن دابة خلقها الله ، فلما دخلت الحية الجنة ، خرج من جوفها ابليس، فاخذ من الشجرة التي نهى الله عنها آدم وزوجته ، فجاء به الى حواء ، فقال : انظري هذه الشجرة ، ما اطيب ريحها ، واطيب طعمها ، واحسن لونها . فاخذت حواء فاكلت منها ، ثم ذهبت بها الى آدم ، فقالت : انظر الى هذه الشجرة ما اطيب ريحها واطيب طعمها واحسن لونها ! فاكل منها آدم ، فبدت لهما سوآتهما ، فدخل آدم في جوف الشجرة ، فناداه ربه : يا آدم اين انت ؟ قال انا هنا يا رب . قال : الا تخرج ؟ قال : استحي منك يا رب . قال :ملعونة الارض التي خلقت منها لعنة يتحول ثمرها شوكا (...) ثم قال : يا حواء انت التي غررت عبدي ، فانك لا تحملين حملا الا حملته كرها ، فاذا اردت ان تضعي ما في بطنك اشرفت على الموت مرارا » (٥٩) . وفي رواية ان الله قال عن حواء : « ان علي ان ادميها في كل شهر مرة ، كما ادميت هذه الشجرة ، وان اجعلها سفيهة فقد كنت خلقتها حليمة ، وان اجعلها تحمل كرها وتضع كرها ، فقد كنت جعلتها تحمل يسرا وتضع يسرا » (٦٠) . وفي رواية ان الله قال لآدم بعد ان اكل من الشجرة : « لم اكلتها وقد نهيتك عنها؟ قال : يا رب اطعمتني حواء . قال لحواء : لم اطعمته؟ قالت : امرتني الحية . قال للحية : لم امرتها ؟ قالت : امرني ابليس . قال : ملعون ، مدحور . اما انت يا حواء فكما ادميت الشجرة فتدمين في كل هلال ، واما انت يا حية فاقطع قوائمك فتمشين جريا على وجهك وسيشدخ رأسك من لقيك بالحجر » (٦١) .

لا بد هنا من بضعة اسئلة :

آ ــ الشجرة هي « شجرة الخلد » وهي رمز « الملك الذي لا يبلى » . فوسوس اليه الشيطان قال يا آدم هل ادلك على شجرة الخلد ، وملك لا يبلى . (طه : ١٢٠) . واذن لا يجوز ان يأكل منها الا الملاك او الخالد : « ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين، او تكونا من الخالدين» .

(الاعراف : ٢٠) . فهل يعني ذلك ان الجنـــة مكان ، كذلــك لغيــر الخالدين ؟

ب ـ كيف صعد ابليس الى الجنة ليكلم آدم وحواء ، وكان قد طرد منها ؟

التفسير التقليدي يقدم الأجوبة التالية :

ـ خلص ابليس الى آدم وزوجته بسلطانهالذي جعله الله له ، ليبتلي به آدم وذريته .

ـ ابليس قادر ان ياتي ابن آدم « في نومته وفي يقظته ، وفي كل حال من احواله ، حتى يخلص الى ما اراد منه ، حتى يدعوه الى المعصية ، ويوقع في نفسه الشهوة وهو لا يراه » .

ـ « الشيطان يجري من ابن آدم مجرى الدم » .

ـ خلص ابليس اليهما من حيث لا يريانه (٦٢) .

ج ـ اكلهما من الشجرة هو الذيكشف لهما سوآتهما ، أي اعضاءهما الجنسية وامكنة الشهوة فيهما . فهل يعني ذلك ان كل ما يتصل بالشهوة مناقض للجنة او للخلود ؟ وهل الولادة والحبل والحيض عقاب ؟ وهذا الاكل هو نفسه الذي ادى الى ان يطردا من الجنة الى الارض .

د ـ وحين طردهما الله قال لهما : « لكم في الارض مستقر ومتاع الى حين » . « والمتاع في كلام العرب كل ما استمتع به من شيء ، من معــاش ، او رياش او زينة او لذة او غير ذلك » (٦٣) . فكيف يطردان منالجنة بسبب الاستمتاع ، الى الارض التي جعلها لهما استمتاعا ؟

هـ ـ في رواية : « ان آدم لما اصاب الخطيئة : قال :يا رب ، ان تبت واصلحت ؟ فقال الله : اذا ، ارجعك الى الجنة » (٦٤) . « فتلقى آدم من

ربه كلمات فتاب عليه » . فهل العودة عن الخطيئة هي رفض الاكل من الشجرة ـ الشهوة او المعرفة ؟ هل هي ، بتعبير آخر ، ورفض الارض ؟

نكتفي الان بهذه الاسئلة ، لنتابع استخلاص الصورة الكاملة للعلاقة بين الرجل والمراة ، من ناحية الحب ، كما جاءت في القرآن .

٣ ـ تجمع الآيات القرآنية بالفاظها ودلالاتها على تصوير الحب تصويرا جنسيا :

أ ـ « احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم ، هن لباس لكم وانتم لباس لهن » . (البقرة ، آية ١٨٧) .

ويفسر الطبري الرفث بأنه الجماع او النكاح . وهذا ما يجمع عليه المفسرون . ويورد للباس تفسيرين :

ـ « احدهما ان يكون كل واحد منهما (الرجل والمراة ، الزوج والزوجة) جعل لصاحبه لباسا ، لتخرجهما عند النوم واجتماعهما في ثوب واحد ، وانضمام جسد كل واحد منهما لصاحبه بمنزلة ما يلبسه على جسده من ثيابه فقيل لكل واحد منهما هو لباس لصاحبه » (٦٥) . ويفسر اللباس كذلك بأنه لحاف (٦٦) .

ـ « والوجه الآخر ان يكون جعل كل واحد منهما لصاحبه لباسا لانه سكن له كما قال جل ثناؤه : جعل لكم الليل لباسا ، يعني بذلك سكناتسكنون فيه وكذلك زوجة الرجل سكنه ، يسكن اليها ، كما قال تعالى ذكره : وجعل منها زوجا ليسكن اليها ، فيكون كل واحد منهما لباسا لصاحبه ، بمعنى سكونه اليه » (٦٧) .

ومن المفيد ان نلاحظ ان الآية هنا تكرر صورة جاهلية . فالنابغة الجعدي يقول :

اذا ما الضجيع ثنى عطفها تثنت ، فكانت عليه لباسا .

وكانت العرب تسمي المراة لباسا وازارا . ويقال : لبست امراة، اي تمتعت بها زمانا . ولبست قوما ، اي تمليت بهم دهرا . يقول النابغة الجعدي :

لبست اناسا فافنيتهم وافنيت بعد اناس اناسا

كذلك يكنى بالثوب عن جسد الانسان .

لكن من المناسب هنا ان نشير الى ان القرآن يشدد على عدم مجامعة المراة المشركة الوثنية ، المجوسية) : « ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن ، ولأمة مؤمنة خير من مشركة ولو اعجبتكم » . (البقرة ، آية ٢٢١) .

فهناك اذن ربط بين الجنس والدين . وايا كانت المراة المسلمة فهي افضل من المراة المشركة ، ايا كانت .

ب ـ « نساؤكم حرث لكم ، فأتوا حرثكم انى شئتم » . (البقرة ، آية ٢٢٣) .

ويفسر الطبري الحرث بالمزدرع ، اي الزرع المحترث . وقيل : الحرث منبت الولد ، او هي مزرعة يحرث فيها . و « انى شئتم » ، اي كيف شئتم: مضطجعة ، قائمة ، منحرفة ، مقبلة ، مدبرة ... (٦٨) . وقيل في تفسير انى : متى شئتم ليلا او نهارا . وفي تفسير تكملة الآية : «وقدموا لانفسكم» ما يشير الى الربط كذلك بين الجنس والدين . فمعنى «قدموا لانفسكم» : اذكروا الله قبل الجماع ، او قولوا : باسم الله (٦٩) .

وينهى القرآن عن مجامعة الكافرات او المشركات من اهل الاوثان : « لا تمسكوا بعصم الكوافر » (الممتحنة ، آية ١٠) . لكنه يحلل نكاح نساء المشركين اللائي تركنهم والتحقن بالمسلمين ، بشرط اعطائهن اجورهن: « ولا جناح عليكم ان تنكحوهن اذا آتيتموهن اجورهن ولا تمسكوا بعصم الكوافر » (٧٠) .

ويقول حديث نبوي : « تنكح المراة لدينها وحسبها وحسنها فعليك

بذات الدين » (٧١) . وعن علي انه قال : « خير نسائكم العفيفة في فرجها الغلمة لزوجها » (٧٢) وعن النبي انه قال لرجل اسمه عكاف الهلالي : « يا عكاف ، الك امراة ؟ قال : لا . قال : « فأنت اذا من اخوان الشياطين، ان كنت من رهبان النصارى فالحق بهم ، وان كنت منا فمن سنتنا النكاح » (٧٣) . وانه قال : « لا رهبانية في الاسلام ولا تبتل » (٧٤) . وتفضيل النكاح في الليل انما هو اتباع للسنة لان الله سمى الليل في كتابه سكنا ، والنهار نشورا . فآثر الناس استقبال الليل لعقدة النكاح تيمنا بما فيه من الهدوء والاجتماع (٧٥) .

وموقف القرآن من المراة الزانية (او الرجل الزاني) يشير الى الربط كذلك بين الجنس والدين : « الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منها مئة جلدة » (النور ، آية ٢) . لكن هناك شيء من التساهل مع المراة الزانية . فاذا زنت امراة الرجل ، يكتفي باسترداد مهره منها :« ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن ، الا أن يأتين بفاحشة مبينة » . (النساء ، آية ١٩) أي اذا كنتم تكرهون صحبة نسائكم ولهن عليكم مهر ، فلا تضربوهن لكي يتنازلن عنه . لكن اذا زنين فخذوا مهورهن .

وتفسر الفاحشة في الآية بانها العصيان والنشوز والزنا . وفي حديث جاء : « اتقوا الله في النساء ، فانكم اخذتموهن بامانة الله ، واستحللتم فروجهن بكلمة الله ، وان لكم عليهن ان لا يوطئن فرشكم احدا تكرهونه ، فان فعلن ذلك ، فاضربوهن ضربا غير مبرح ، ولهن عليكم رزقهن وكسوتهن بالمعروف » (٧٦) .

والمحصنات (ذوات الازواج) محرمات : « والمحصنات من النساء الا ما ملكت ايمانكم » (النساء ، آية ٢٤) . أي ما سبيتم من النساء ، فاذا سبيت المراة ولها زوج في قومها ، فهي حلال لمن ينكحها (٧٧) .

ج ـ « فما استمتعتم به منهن فآتوهن اجورهن فريضة » (النساء ، آية ٢٤) وهذه الآية يفسرها الطبري بقوله : اذا تزوج الرجل المراة ثم

نكحها مرة واحدة ، فقد وجب صداقها كلها . والاستمتاع : هو النكاح. وهناك تفسيرات ترى ان الآية تشير الى تمتع اللذة بأجر ، او الى زواج المتعة ، وهو زواج لاجل مسمى ، متى انتهى ، انتهت العلاقة بين الرجل والمرأة ، دون ان تنشأ عن هذه العلاقة اية مسؤولية لاحقة . و « الأجر » هنا رمز للمهر ، فدفع الاجر يدل على ان العلاقة شكل من الزواج الذي احله الله (٧٨) .

ولا يحل للرجل ان ينكح امراة دون اجر ، او امراة وهبت نفسها له . لكن يستثنى من ذلك النبي وحده . وهذا ما تؤكده الآية التالية : « يا ايها النبي انا احللنا لك ازواجك اللاتي آتيت اجورهن ، وما ملكت يمينك مما افاء الله عليك ، وبنات عمك ، وبنات عماتك ، وبنات خالك ، وبنات خالاتك اللاتي هاجرن معك ، وامراة مؤمنة انوهبت نفسها للنبي ، ان اراد النبي ان يستنكحها ، خالصة لك من دون المؤمنين ، قد علمنا ما فرضنا عليهم في ازواجهم وما ملكت ايمانهم ، لكيلا يكون عليك حرج ، وكان الله غفورا رحيما » (٧٩) . (الاحزاب ، آية ٥٠) .

د ــ « . . . او لامستم النساء » (النساء ، آية ٤٣) . وهناك اجماع على أن اللامسة تعني المجامعة (٨٠) . ويستدل على ذلك ، اي على انالملامسة ليست القبلة مثلا او اي شكل من اشكال اللمس ، بما روي عن النبي ، على لسان عائشة : « كان رسول الله (صلعم) ينال مني القبلة بعد الوضوء ، ثم لا يعيد الوضوء » . وعلى لسان ام سلمة ، من أن النبي كان يقبلها وهو صائم ثم لا يفطر ولا يحدث وضوءا (٨١) .

هـ ــ « يا ايها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما احل الله لكم . . . » (المائدة آية ٨٧) . وهناك اجماع على ان الطيبات تعني اللذائذ التيتشتهيها النفس وبينها النساء . ويعرض المفسرون بالرهبان الذين حرموا النساء على انفسهم ، وغيرهن من اللذائذ (٨٢) .

وفي حديث عن النبي : « لا آمركم ان تكونوا قسيسينورهبانا » (٨٣) ، ويقول، حديث آخر : « ليس في ديني ترك النساء واللحم ، ولا اتخاذ

الصوامع » (٨٤) . وفي رواية ان ثلاثة نفر على عهد رسول الله (صلعم) اتفقوا ، فقال احدهم : أما أنا فأقوم الليل لا أنام . وقال احدهم : اما انا فأصوم النهار فلا افطر . وقال الآخر : اما انا فلا آتي النساء . فبعث رسول الله (صلعم) اليهم فقال : « الم انبأ انكم اتفقتم على كذا ؟ قالوا : بلى يا رسول الله وما اردنا الا الخير . قال لكني اقوم وأنام اصوم وافطر وآتي النساء ، فمن رغب عن سنتي فليس مني » (٨٥) .

وفي روايات ان النبي نهى الرجال عن ان يجبّوا انفسهم ، أو يمارسوا عملية الاخصاء ، وقال : « لم اومر بذلك ، ولكني امرت في ديني أن اتزوج النساء » (٨٦) .

ورغم ان الاسلام حرر المراة من قيود كثيرة ، اجتماعية وانسانية ، في الجاهلية فان ثمة تقليدا اسلاميا يجمع على ان الله عاقب المراة بعشر خصال : بشدة النفاس ، والحيض ، والنجاسة في بطنها وفرجها ، وجعل ميراث امرأتين ميراث رجل واحد ، وشهادة امرأتين كشهادة رجل ،وجعلها ناقصة العقل والدين لا تصلي ايام حيضها ، ولا يسلم على النساء ، وليس عليهن جمعة ولا جماعة ، ولا يكون منهن نبي ، ولا تسافر الا بولي . هذا عدا تفضيل الاسلام الرجل على المراة ، من حيث انه « قوام » عليها (٨٧) .

٤ ــ لم يغير الاسلام طبيعة النظرة الى المراة كما كانت في الجاهلية ، أو طبيعة العلاقة بين الرجل والمراة ، واكتفى بأن نظم هذه العلاقة فوضع لها قانونا وجعلها تتم وفقا لطقوس معينة . فالحب في الاسلام بقي كما كان في الجاهلية حسيا ــ ايروسيا. ولذلك من الافضل الاقتصار علىاستخدام لفظة الجنس ، دون الحب . فالحب في الاسلام جنس ، في الدرجة الاولى، ويمكن أن نوجز خصائص الحب ، كما تظهر في القرآن ، بما يلي :

١ ــ ليس في العلاقة الجنسية بين الرجل والمراة حب ، بالمعنى الذي نقصده الآن ، بهذه الكلمة . والآية الوحيدة التي تشير الى شيء من الحب هي التي وردت في سورة الروم ، آية ٢١ ، وهي القائلة : « ومن

آياته ان خلق لكم من أنفسكم ازواجـا لتسكنوا اليها ، وجعل بينكم مودة ورحمة ، ان في ذلك لآيات لقوم يتفكرون » .

٢ ـ الانسان مجزأ ، في الاسلام ، الى جسد وروح وعقل . ومـن هنا يصعب فهم وحدته ، وفهم الوحدة ، بعامة .

٣ ـ الحب في القرآن نقيض الحب الافلاطوني : لا حنين ولا بحث ، لا وعد بالمستقبل ، لا تطلع ، لا هاجس علو ولا هاجس اتحاد .

٤ ـ الحب في القرآن قرار أو علاقـة يقررها الرجل ، وعلى المراة أن تخضع . فليست الغاية الحب ، بل التيه الجنسي . وهذا مما فصل الحب عن العمل واللغة .

الحب هنـا مجرد حـب طبيعي ـ بيولوجي . المـراة فيه لا تعرف الرجل ، وهي لا تأمل بأن تصير الآخـر ، أو تتخطاه . والواقع ليس هناك امراة ، بل نساء . النساء بالنسبة الىالعربي تجسيدات مختلفة للمراة : عذراء ـ زوجة ـ اما . لا مجال للصديقة أو الغانية (الزانية) . العـربي المسلم لا تهمه المراة ، بل تهمه النساء . وهو لا يهمه ان يحبهن ، بل يهمـه أن يمتلكهن .

يتضح من ذلك ان القرآن ، في هذه المسألة ، يعتبر النفس كتلة من الغرائز والاهواء ، وهو يضع لها قانونا يسمو بها ويصعدها . وهكذا أبقى عليها كما كانت في الجاهلية ، لم يحاربها ولم يقتلها . وانما هذبها وصفاها. فليست هناك حبيبة في القرآن ، بل زوجة . وليس فيه حب بل جنس . وصورة المراة فيه هي صورة الزوجة . والزواج متعة جسدية ، من جهة ، وانجاب ، من جهة ثانية . ومن هنا تقترن صورة الزوجة بصورة الأم .

هذا المفهوم للحب يناقض ما تمكن تسميته بالحب الغنوصي الـذي كان منتشرا في حوض البحر المتوسط ، قبل الاسلام . وتعلم الغنوصية ان العالم المادي عالم فاسد ، وان النفس التي سقطت فيـه آتية من جوهـر

الهي . وهي تتألم وتنتظر اللحظة التي تهرب فيها من ذلك العالم لكي تعود من جديد الى الجوهر الالهي . ولهذا عليها أن تكره الجسد وما يتصل بـه كالزواج . وفي الاسلام ، كما أشرنا ، أحاديث كثيرة ضد الرهبنة التي هي، من هذه الناحية ، ظاهرة غنوصية .

ولهذه الغنوصية صلات وثيقـة بالافلاطونية المحدثـة ، والمانوية ، والطقوس المتصلة بعبـادة ايـزيس وعشتار ، وقـد انتقلت الى اسبانيا وانتشرت من هناك في فرنسا وايطاليا وبقية اوروبا مع القصص والاغاني . وفي هذا أصل من اصول الرومنطيقيـة الاوروبية ، بصوفيتهـا وتقديسها الموت وكرهها للعقل .

ومن هذه الناحية ينسجـم الحب القرآني مع الحب اليوناني الوثني الذي كان يرى في عهوده المتأخـرة ، خصوصا ، ان تعاليم القديس بولس نوع من الجنون . والأحاديث النبوية تنظـر الى الرهبنة كذلك باعتبارها نوعا من الجنون . ولهذا يمكن ان نصف الحب القرآني بأنه امتلاك جسدي من اجل القضاء على الشهـوة التي هي رمز الشيطـان . فالمهم هو اشباع الشهوة ، وتسهيل هذا الاشباع .

هذه النظرة الى المرأة ، الى العلاقـة معها ، تجعلها وسيلة وآلـة . والواقع ان الرجل المسلم حين كان يتزوج امرأة ثانية ، لم يكن يشعـر ، انه تخلى عن زوجته الاولى ، ذلك انه كان يعتبرها وسيلة ، وكان ينظر اليها كشيء مما يملكه . فصورة العلاقة بين الرجل والمرأة في القرآن هي علاقـة زواج ، أي علاقة ارتباط تعاقـدي ، ديني ، وليست علاقة حـب يرى أن الزوجين شخص واحـد ، وان الرجل حين يتخلى عن زوجته يتخلى عـن جزء مـن كيانه .

VII

يقدم لنا شعر جميل بثينة صورة عن الحب تغاير الصورة القرآنية .

المراة الحبيبة في هذا الشعر ليست النساء كلهـن وحسب ، وانما هي ، كذلك ، الوجود كله . يقول جميل :

رفعت عن الدنيا المنى ، غير ودهـا
فما اسأل الدنيا ولا استزيدها (٨٨)

ويقـول :

وددت ، ولا تغني الودادة ، انهـا
نصيبي من الدنيا واني نصيبها (٨٩)

هكذا تملأ بثينة العالم ، فحيث اتجه ترافقه ، وحيث ينظر يراها .

فما غـاب عن عيني خيالـك لحظة
ولا زال عنهـا ، والخيـال يزول (٩٠)

ويقـول :

فما سرت من ميـل ، ولا سرت ليلة
من الدهر، الا اعتادني منك طائف(٩١)

والهاجس الذي يحركه هـو انـه لا يفتأ ينظـر في السماء ، بمختلف الاتجاهات ومختلف الطرق ، املا في أن يتطابق ، ولو مرة واحدة ، جفنه مع جفـن بثينة .

اقلـب طرفي في السماء لعلـه   يوافق طرفي طرفها حين تنظـر (٩٢)

هذا التعلق ببثينة في اثناء الحيـاة يكشف عن تعلق بها قديم ، اقـدم منهما كليهما . يقول جميل :

لقـد لامني فيها اخ ذو قـرابـة   حبيب اليـه في نصيحته رشدي
فقال : افـق حتى متى انت هائم   ببثنـة فيهـا لا تعيد ولا تبـدي
فقلت له : فيها قضى الله ما ترى   علي ، وهل فيما قضى الله من رد؟

فان يك رشدا حبهـا أو غـوايـة فقد جئته ، ما كان مني على عمـد
فقـد جـد ميثاق الالـه بحبهـا وما للذي لا يتقي الله مـن عهـد
تعلق روحي روحها قبـل خلقنا ومن بعد ما كنـا نطافا وفي المهـد
فـزاد كمـا زدنا ، فاصبح ناميـا وليس اذا متنا بمنتقض العهـد
ولكنـه بـاق على كـل حالـة وزائرنا في ظلمة القبر واللحد (٩٣)

فحبهما قدر سابق ، ولهذا لا يمكن أن يرد ولا ان يقاوم . وفي مثـل هذا الحب لا تعود الحبيبة كائنا فرديا مشخصا ، وانما تتحول الى فكرة ، وتصبح رمزا للمطلق . وتنتج عن ذلك ثلاثـة أمور : الاول هو أن الحبيبة تحب لذاتها ، كما يحب الله ، لا رغبة ولا رهبة ، لا طمعا باللقاء ولا خوفـا من الغياب. والثاني هو ان الحب لا يعود يستمتع بالحاضر، بل بالمستقبل. والثالث هو ان الحب يفلت من سيطرة المحب ، فلا يعود قادرا أن يواجهه، ويصبح عاجزا ، في الوقت نفسه ، عن تفسيره .

ومن هنا نفهم كيف ان جميل يصور لنا ، حبه كأنه حالة لا يستطيع ان يفسرها . فهي لا تخضع للتحليل ، ولذلك لا تخضع للمعرفة العلمية أو العقلية . انه حالة لا شعورية . بل هو حالة حصلت له قبل أن يولد . فحبه سر كوني ، او قوة خفية جذبته اليها دون أن يعرف كيف ، ولماذا ؟ ومـن هنا هيامه الذي يؤدي به الى القلق والنحول وأخيرا الى الموت .

هذه الحالة شغلت جميل عن بثينـة ــ المراة ، ببثينة ــ المثال الذي يجمع في ذاته كل شيء . وهكذا تحول حبه من بثينة الى حبه ذاته الـذي أصبح الكون كله . صار يحب حبه لها أكثر من حبه اياها . بل صار ممكنا ان يقول لها : ابتعدي عني ، فحبك شغلني عنك . وتعليل ذلك ان الصورة التي خلقها جميل في خياله لبثينة شفافة ، لطيفة ، لا تلوثها علائق العـالم المحسوس الذي تعيش فيـه ، وهي لذلـك أجمل في عينيـه من الصورة المحسوسـة .

ويحدثنا ابن عربي عن هذا الحب الحقيقي ، فيقول انه متى استحكم « أصم صاحبه عن سماع سوى كلام محبوبه ، واعماه فلا يرى سوى صورة محبوبه ، واخرسه عن كل كلام الا عن ذكر محبوبه ، فلا يدخل في قلبه سوى حب محبوبه، ويرمي قفله على خزانة خياله، فلا يتخيل سوى صورة محبوبه ، اما عن رؤية تقدمت واما عن وصف ينشىء منه الخيال صورة ، فيكون كما قيل :

خيالك في عيني، وذكرك في فمي فمثواك في قلبي، فأين تغيب ؟»(١٩٤)

وثمة روايات تشير الى ان حب جميل لبثينة قدر لا قبل لجميل برده أو مقاومته . من هذه الروايات ان أحد أصحاب جميل قال له : « انك لعاجز ضعيف في استكانتك لهذه المرأة ، وتركك الاستبدال بها مع كثرة النساء ووجود من هي اجمل منها ، وانك منها بين فجور ارفعك عنه ، أو ذل لا احبه لك ، أو كمد يؤديك الى التلف ، او مخاطرة بنفسك لقومها ان تعرضت لها بعد اعذارهم لك . وان صرفت نفسك عنها وغلبت هواك فيها ، وتجرعت مرارة الحزم حتى تالفها وتصبر نفسك عليها طائعة او كارهة ، الفت ذلك وسلوت » .

فبكي جميل وقال : « يا اخي لو ملكت اختياري لكان ما قلت صوابا، ولكني لا املك الاختيار ، وما انا الا كالأسير لا يملك لنفسه منعا » (٩٥) .

ومن هذه الروايات ان أبا جميل قال له ، يوم اهدر السلطان دمه : « يا بني ، حتى متى أنت عمه في ضلالك لا تأنف من ان تتعلق بذات بعل يخلو بها ، وانت عنها بمعزل ، ثم تقوم من عنده اليك فتغرك بخداعها وتريك الصفاء والمودة ، وهي مضمرة لبعلها ما تضمره الحرة لمن ملكها ، فيكون قولها لك تعليلا وغرورا ، فاذا انصرفت عنها عادت الى بعلها على حالتها المبذولة . ان هذا لذل وضيم . ما اعرف أخيب سهما ولا أضيع عمرا منك . فأنشدك الله الا كففت وتأملت امرك ، فانك تعلم ان ما قلته حق ،

ولو كان اليها سبيل لبذلت ما أملكه فيها ، ولكن هذا أمر قد فات واستبد به من قدر له ، وفي النساء عوض » . فقـال جميل : « الراي ما رايت ، والقول كما قلت . فهل رايت قبلي احـدا قدر ان يدفع عن قلبه هواه ، او ملك ان يسلي نفسه او استطاع أن يدفـع ما قضي عليه ؟ والله لو قدرت أن أمحو ذكرها من قلبي او ازيل شخصها عن عيني لفعلت . ولكن لا سبيل الى ذلك ، وانما هو بـلاء بليت به لحين قد اتيـح لي ، وأنا امتنـع مـن طروق هذا الحي والالمام بهم ، ولو مت كمدا . وهذا جهدي ومبلغ ما أقدر عليـه » (٩٦) .

هكذا يبدو حب جميل لبثينة حبا فيما وراء الزواج ، حبا في مستوى الكون لا في مستوى الزواج ، وتبـدو فيه بثينـة صورة أو رمـزا للأنثى الكونية الخالقة . يبدو هـذا الحب ، بتعبير آخر ، حبا صوفيا . وموقف جميل هنا من بثينة يذكرنا بموقف المتصوفين من الانثى .

المتصوف يدرك في صورة الانثى التجلي الاسمي للالوهة الخالقة .

فحين كان الله في الأزل يتوق لكي يعرف ، اي ليكشف ذاته فقد كان يتوق الى اسمائه التي لم تعرف . وحين يبلغ المتصوف الى معرفة ذاته ، يبلغ كذلك الى معرفة الاسم الالهي . وهـذه المعرفة هي التي تكشف لـه حقيقة الانثى ـ الخالقة . فكأن الذات ، النفس ، رمـز المراة وكأن النفس هي القوة الخالقة ، بالنسبة الى الجسد . والمتصوف يتأمل متقمصا آدم. والله أحب آدم ، بالحب نفسه الذي احب به آدم حواء . وآدم اذ يحـب حواء يحاكي النموذج الالهي ، فآدم مثال أو تخلق الهي . فحب المراة هـو حب لله . وكما أن آدم مرآة تجلت فيها صورة الله ، الشكل القادر على ان يكشف جميع اسمائه ، فان المراة هي المرآة ، المظهر الذي يتأمل فيهالرجل صورته الخاصة ، التي كانت وجـوده المختبىء ـ اي ذاتـه التي يجب أن يعرفها لكي يعرف الله .

المرأة هي الذات (حواء خلقت من آدم) : الانسان فاعل (يتأمل ذاته،

فيرى فيها الله ، مفكرا بأن حواء خلقت منه) ومنفعل (يتأمل ذاته ، فيرى فيها الله ، ناسيا ان حواء خلقت منه) . لكنه في الحالتين لا يحق الا معرفة لذاته ولخالقه من طرف واحد . ولكي يصل الى المعرفة الشاملة التي هي فعل وانفعال ، فان عليه أن يتأمل ذاته في كائن هو في آن مخلوق وخالق . وهذا الكائن هو المراة : حواء التي هي على صورة نفس الرحمن ، خالقة الكائن التي خلقت منه (مريم خلقت الله الذي خلقها) . ولهذا فان الانثى هي الكائن بامتياز ، والحب الصوفي يجمع فيها الروحي والحسي ، ويرتبط بصورة التجلي . فالانثى هي التجلي بامتياز (هي صورة الله) .

اضاف الصوفيون الى الثنائي آدم ـ حواء ، الثنائي مريم ـ يسوع : فكما ان هناك انثى خلقت من الذكر دون أم (حواء خلقت من آدم دون وساطة ام) ، يجب أن يكون هناك ذكر خلق من انثى دون وساطة اب (يسوع خلق من مريم دون زواج) فالانثوي في شخص مريم اتخذ وظيفة خلاقة فعالة ، على صورة النفس الالهي . وعلاقة مريم ـ يسوع تشكل ، اذن ، الطرف المقابل لعلاقة حواء ـ آدم . هكذا يقول ابن عربي ان يسوع وحواء اخ واخت ، في حين ان مريم وآدم هما الابوان .

بهذا المعنى نفهم كيف ان الرؤيا الشيعية ترى في فاطمة عذراء ـ اما انجبت الائمة المقدسين ، ونفهم قول الحلاج : امي انجبت أباها ، ونفهم قول جلال الدين الرومي بأن المراة خالقة وليست مخلوقة .

ويقول ابن عربي ان الذكر موضوع بين انثيين : أي ان آدم بين ذات الحق التي صدرت عنها ، وحواء التي صدرت عنه . وآدم لا يخلق ، فهو العقل الاول ، اما حواء (النفس الكلية) فهي التي خلقت العالم . وتكشف اللغة هنا عن حقيقة ماورائية هي ان الانثى أصل الاشياء ، فكل ما هو اصل يسمى في اللغة العربية أما .

اذا كانت بثينة بالنسبة الى جميل هي الانثى الكونية ، او هي الوجود

كله ، فان حبها يصبح قـوة خفية تحول العالم ، أو يصبح كما يعبر هـو سحـرا .

هي السحر ، الا ان للسحر رقية   واني لا الفي لها الدهر راقيا (٩٧)

وفي السحـر ينقلب نظام العالم ونظام العقل معـا . يصبح المحـال ممكنا ، وغير المعقول معقولا . ان في بثينة سحرا يشيعها في كل شيء بحيث يصبح كل ما يتصل بها حبيبا الى جميل ، ولو كان عدوا .

وقالوا : يـا جميـل اتى اخوهـا   فقلت : اتى الحبيب اخو الحبيب(٩٨)

وفي بثينة سحر يلغي المسافات ، ويجعل كلا منهما ، اينما كان، قريبا الى الاخر كأنه يراه ويلامسه . ففي رواية ان السلطان حين اهدر دم جميل ضاقت به الدنيا ، فكان في الليل على تلة يتنسم الريح من نحو حي بثينة . وكانت بثينة تقول لصاحباتها في اللحظة نفسها: «اني لاسمع انين جميل... فيقلن لها : « هذا شيء يخيله لك الشيطان ، لا حقيقة له » .

وفي بثينة سحر يقدر أن يقيم الموتى .

مفلجة الانيـاب ، لو ان ريقهـا   يداوى به الموتى، لقاموا من القبر(٩٩)

هذا السحر اسميه السحر الواصل ، اي السحر الذي يجعل من كل شيء استجابة للحب . وثمة ، في حب بثينة نوع آخر مـن السحر اسميه السحر الفاصل ، اي الذي يجعل من بثينة كائنا فريدا متميزا عن جميـع الكائنات في العالم ، وان كانت في الوقت ذاته تختصرها كلها .

اذا كان جلد غير جلدك مسني   وباشرني دون الشعار شريت(١٠٠)

*

اذا ما نظمت الشعر في غير ذكرها   ابي وابيها ان يطاوعني شعري(١٠١)

ففي البيت الاول يبدو ان كل شيء ما عدا بثينة يحمل اليه المرض ، وفي البيت الثاني يبدو نبضه الشعري وقفا على بثينة وحدها . ان بثينة هنا سحر يفصل كذلك جميلا عن العالم لكي يصله بها وحدها .

وفي بثينة سحر يوجه الزمن : من جهتها كمحبوبة تتغلب عليه ، لا يؤثر عليها ، بل تبدو اكثر فتوة وجمالا كلما تقادم . اما من جهته كمحب ، فانها تترك للزمن ان يفعل فعله فيه ، فيهرم ويتبدل .

تقول بثينة لما رات ... فنونا من الشعر الاحمر :
كبرت جميل ، واودى الشباب ... فقلت : بثين ، الا فاقصري
اتنسين ايامنا باللوى ... وايامنا بذوي الاجفر
ليالي انتم لنا جيرة ... الا تذكرين ، بلى فاذكري
واذ انا اغيد غض الشباب ... اجر الرداء مع المئزر
واذ لمتي كجناح الغراب ... ترجل بالمسك والعنبر
فغير ذلك ما تعلمين ... تغير ذا الزمن المنكر
وانت كلؤلؤة المرزبان ... بماء شبابك لم تعصري
قريبان مربعنا واحد ... فكيف كبرت، ولم تكبري ؟ (١٠٢)

تتيح لنا هذه القصيدة ان نتحدث عن الصلة بين الزمان والحب ، كما يتصورها المحبون بعامة ، وجميل بخاصة .

هناك تفسير تقليدي للزمان يرى انه خط متواصل مقسم الى ثلاثة اقسام : الماضي والحاضر والمستقبل . هذا التفسير آلي ، يجعل من الزمن شيئا ماديا آليا ، هو الزمن المعدود بالدقائق والساعات وشؤون الحياة العملية اليومية . وهذا هو الزمن الذي يجرف الاشياء ويطويها .

ونلاحظ حين نحلل القصيدة ان هناك زمنين : زمن بثينة وزمن جميل . زمن جميل هو هذا الزمن القاهر ، المفروض من خارج ، والذي

يفتت ويغير . وهو زمن يتساوق مع الالام التي يعيشها جميل . انه الزمن العبء . انه الماضي . اما زمن بثينة فلم يأت بعد ــ كأنه يتحرك ، متجها اليها ، من نقطة بعيدة في المستقبل . ولذلك فهي لا تنوء تحت اعباء الزمن ــ الماضي ، وهي لذلك لا تتغير ولا تكبر . وانما تظل في فتوة دائمة .

هذا يعني ان بثينة تعيش فيما يتجاوز الزمن . انها ، بتعبير آخر ، لا تشعر بالزمن ولا تعانيه . ويعني بالمقابل ، ان جميل هو الذي يشعر بـه ويعانيه . والشعور بالزمن يبلغ اقسى مداه في الحب ، وبقدر ما تعمق معاناة الحب ، يعمق الشعور بالزمن . غير ان الشعور بالزمن هــو ، في الوقــت نفسه ، هرم واتجاه نحو الموت . ومن هنا الصلة العميقة بين الحب والموت . فاذا كان الزمان موتا ، وكان الشعور بالزمن تابعا في قوته وضعفه للشعور بالحب ، كانت النتيجة ان الشعور بالموت تابع هو كذلك ، في قوته وضعفه ، للشعور بالحب . او ، بتعبير آخر ، بقدر ما يحب الانسان يشعر انــه يموت . ومن هنا يصل العشاق الى درجة من الحب لا يميزون فيها بين الحب والموت . ولذلك حين يموتون ، يموتون سعداء .

ثم ان زمن جميل مرتبط بالمكان الذي نشأ فيه ، فهو يتغير مثله ، ويغير الاشياء مثله . ومع ان بثينة عاشت في المكان الذي عاش فيه جميل، فان زمانها لا يرتبط به . ولقد اثر المكان في بثينة ، غير انها بقيت في معزل عن تأثير الزمان .

يمكن ان نعبر عن ذلك بشكل اخر فنقول ان بثينة ، في شعور جميل ، باقية حيث كانت ــ في تفتح الحب وطفولته . غير انها ليست ماضيا مضى ، اي انها لم تتغير ، وانما هي حضور يشع ابدا ، وكأنها اليوم هي نفسها امس ، وكما ستكون غدا . انها هذا الالق الثابت ــ هذه « اللؤلؤة » التي تزداد تألقا ، في جحيم التغير المنكر الذي يلتهم جميل .

ان لبثينة ، اذن ، وجودين : وجودا في نفسها ، ووجودا في نفس جميل . ووجودها في نفسها كاللؤلؤة يغلب التغير ، اما وجودها في نفسه

فكالنار التي تحييه لكن التي تقتله في آن . ذلك ان وجودها في نفسه انما هو حبه لها وحبها له . فوجودها هذا حاضر في صيغة تحول الماضي الى حاضر دائم ، او تجعل ما حدث من زمان كأنه حدث لتوه ، او كأنه يحدث الان ، فيما هو يخاطبها .

وقد توحي الاشارة في هذه القصيدة الى المكان وأشيائه المادية ، ان الماضي الذي يتحدث عنه جميل انما هو ماض موضوعي او خارجي ، وان العلاقة القائمة بينهما علاقة خارجية . والعكس هو الصحيح . فان هذا الماضي ليس شيئا خارجا ، قائما بذاته ، منفصلا عن كيان جميل ـ وانما هو حركة في اعماقه ، ويجري منه مجرى دمه . ومن هنا قدرة هذا الماضي على تحديد جميل في هويته ، وفي حاضره ومستقبله على السواء . بل ان جميل ليس شيئا آخر غير هذا الماضي الذي خلقته بثينة وضمنته الى الابد .

في هذا الضوء ، يمكن ان نقول ان الاكثر قدرة على الحب ، والاكثر معاناة ، هو الاكثر اقترابا من الهرم والموت . الزمن والحب يصبحان هنا واحدا . ومن يعانق الحب يعانق الموت . لكنه ، في الوقت نفسه ، يشعر ان حبيبته ، خارج تأثير الزمن ، انها قوة تغلب الهرم والموت .

للشعور بالحب هنا وجهان : العاشق يشعر ان الزمن يبيده ، يستهلكه ، يشعر انه جزء من زمن اللحظات والاشياء ، انه جزء من الموت . لكنه يشعر ان ما يحبه عصي على الفناء ، وانه اقوى من الموت .

وهكذا تتغير صورة الزمن وتتغير العلاقات بين المحبين . فالزمن يقصر او يطول بحسب لقاء جميل ببثينة او غيابها عنه ، لا بحسب طوله الرياضي او قصره . وقيمة الزمن ليست في امتداده الافقي ـ العددي ، بل في عمقه وعموديته ، ولهذا قد تكون اللحظة اثمن واغلى من الدهر كله ، ان كانت حضورا مع الحبيبة ، وتكون اطول من الشهور ان كانت غيابا عنها .

يطول اليوم ان شحطت نواهــا وحول نلتقي فيه قصيـر (١٠٣)

*

ويكون يوم لا ارى لـك مرسـلا او نلتقي فيه ، علي كأشهر (١٠٤)

*

مضى لي زمـان لو اخيـر بينـه وبين حياتي خالـدا آخـر الدهـر
لقلـت ذروني سـاعـة وبثينـة على غفلة الواشين ، ثم اقطعوا امري
(١٠٥)

في هذين البيتين الاخيرين ما يشير الى ان كل حب كحب جميل انما هو سير مزدوج : في اتجاه يعادي الشريعة والمجتمع ، من جهة ، وفي اتجاه يؤاخي العـذاب والمـوت من جهـة ثانيـة . لكنهمـا يشيران في الـوقت ذاته الى ان لحظة الحضور هي ، بالنسبة اليه ، لحظة الوجود بامتياز ، اي الوجود الذي لا يخاف الموت ، بل الذي يطلبه ويرجوه ، لانه يعرف انه يكون قد غلبه بالحب . والحاضر لحظة وجود بامتياز ، لانه لحظة هروب بامتياز. فامتلاؤه بالحب يعني امتلاءه بما يناقض الموت ، ولذلك فان هذا الامتـلاء يولد في النفس الشعور بالسيطرة على هرب الزمان ، وبنشوة الوجـود في آن . بل ان هذا الامتلاء يحول كل شيء ، ويحول الغياب نفسه الى حضور . ولعل قوة الحضور تكمن في المقام الاول بانه يسلم الانسان الى المستقبل ، اي الى الامل في امكان ان يصبح الزمن كله هذه اللحظة من الحضور ، اي هذه اللحظة من الحب .

VIII

أشرت فيما تقدم الى ان حب جميل يسير في اتجاهين : اتجاه يعادي ما يمكن ان نسميه بالشريعة الاجتماعية ، واتجاه يؤاخي العذاب والموت ، ونبدأ بدراسة الاتجاه الاول .

يمتلىء شعر جميل بما يؤكد على ضرورة الكتمان ، وابقاء العلاقات بينه وبين بثينة سرا . يقول ، مثلا :

هل الحائم العطشان مسقى بشربة ... من المزن ، تروي ما به فتريح
فقالت فنخشى ان سقيناك شربة ... تخبر اعدائي بهـا فتبوح
اذن فاباحتني المنايا وقادني ... الى اجلي، عضب السلاح سفوح (١٠٦)

*

فهل لي في كتمان حبي راحة ... وهل تنفعني بوحة، لو ابوحها؟ (١٠٧)

*

لعمري ما استودعت سري وسرها ... سوانا ، حذارا ان تشيع السرائر
ولا خاطبتها مقلتاي بنظرة ... فتعلم نجوانا العيون النواظر
ولكن جعلت اللحظ بيني وبينها ... رسولا فادي ما تجن الضمائر (١٠٨)

*

واعرض اذا لاقيت عينا تخافها ... وظاهر ببغض ، ان ذلك استر
فانك ان عرضت بي في مقالة ... يزد في الذي قد قلت واش مكثر
وينشر سرا في الصديق وغيره ... يعز علينا نشره حين ينشر
وما زلت في اعمال طرفك نحونا ... اذا جئت حتى كاد حبك يظهر
وقطعني فيك الصديق ملامة ... واني لاعصي نهيهم حين ازجر
وما قلت هذا فاعلمن تجنبا ... لصرم ولا هذا بنا عنك يقصر
ولكنني ، اهلي فداؤك ، اتقي ... عليك عيون الكاشحين واحذر
واخشى بني عمي عليك وانما ... يخاف ويبقي عرضه المتفكر (١٠٩)

*

فان يحجبوها او يحل دون وصلها ... مقالة واش ، او وعيد امير

فلن يحجبوا عيني عن دائم البكـــا ولن يملكوا ما قد يجن ضميري (١١٠)

*

ولا يسمعن سري وسرك ثالـــث الا كل سر جاوز اثنين شائع (١١١)

*

ولست بناس اهلها حـين اقبلـوا وجالوا علينـا بالسيوف وطوفـوا
وقالوا : جميل بات في الحي عندها وقد جردوا اسيافهم ثم وقفوا (١١٢)

*

هذه الابيات كلها تدل على ان حب جميل لبثينة كان خروجـا علـى المجتمع وتقاليده آنذاك . وفي هذا ما يفسر لنا اهدار دمه ، من جهة ، ويفسر من جهة ثانية ، الكتمان ـ حتى ان هناك روايات تقول ان جميـل كان يحضر الى بثينة متنكـرا في زي مسكين مكاتَب ، والمكاتب هو العبـد الذي كاتبه مالكه ، اي اتفق معه على مال يؤديه اليه مقسطا ، فاذا اداه صار حرا .

ويقول جميل ، مشيرا الى ذلك :

ابيت مع الهلاك ضيفـــا لاهلهـا واهلي قريب موسعون ذوو فضل (١١٣)

هكذا يكون الكتمان شكلا للخروج على قانون الجماعة ، ويكون كذلك شكلا للخضوع الى هذا القانون .

لكن ما هو القانون ؟ انه من حيث المبدأ سلطة ثانية مفوضة ، تستنـد الى مبدأ اعلى هو الخير . ولو كان الناس يعرفون ما هو الخير ، أو يعرفون كيف ينسجمون معه ، لما كانوا بحاجة الى قانون . فالقانون يمثل الخيـر في عالم تخلى عن الخير ، قليلا أو كثيرا . اما من حيث النتائج فان الخضوع

للقانون هو العمل الافضل . والعادلون يخضعون للقانون الذي يسود البلاد التي يعيشون فيها ـــ مع انهم احيانا يفكرون ، في ذات نفسهم ، وفقا لما ينقض هذا القانون . موت سقراط مثال نموذجي على الخضوع للقانون .

القانون الذي نشير اليه ، فيما يتعلق بحب جميل ـ بثينة هو القانون الاخلاقي . وهذا القانون في المجتمع العربي آنذاك كان فكرة مطلقة ، قائمة بذاتها والخير هو الخضوع لهذه الفكرة . وكل تمرد لا يعتبر تمردا على القانون وحسب ، وانما يعتبر تمردا على المجتمع ذاته ، بالاضافة الى أعتباره شرا ، اي عملا يناقض الخير ولهذا فان من يخضع للقانون لا يشعر ، في هذه الحالة ، انه عادل ، بل يشعر على العكس انه مذنب . بل ان الانسان، في مثل هذه الحالة من القانون، يشعر انه مذنب بشكل مسبق. وهكذا يصبح القانون والرغبة المكبوتة شيئا واحدا . ويصبح كل ارواء لهذه الرغبة خرقا للقانون .

القانون مطلق غير محدود ، من جهة ، اما العقاب ، من جهة ثانية فشيء محدد . القانون يخيم على المجتمع كالهواء ، كشيء لا يرى ، لكنه فعال ، والعقاب ينتظر الانسان في كل لحظة . وفي هذه الحالة لا يصبح الخضوع للقانون توكيدا للخير ، بل يصبح الخير في عدم الخضوع . الخير ، بتعبير آخر ، هو ان ترفض القانون وتهدمه .

وهكذا نرى جميل في شعره الكتمائي يتأرجح بين حركتين : الاولى ، هي الاتجاه لتجاوز القانون نحو مبدأ اعلى ، بحيث لا يعترف للقانون الا بسلطة ثانية . وهذا المبدأ الاعلى ان لم يكن الحب ـــ الحرية ، فان الحب ـــ الحرية صورة من صوره .

والقانون كما يصوره لنا شعر جميل مرتبط بمقتضيات المحافظة وبما يتعدى على السيادة الحقيقية ويغتصبها . القانون خداع ، وهو ليس السلطة المفروضة ، بل السلطة المغتصبة في مؤامرة العبيد واسيادهم في نظام الساحقين والمسحوقين . والواقع ان جميل ـ بثينة لم يكن يهدد حبهما ،

ويطغى عليه ، غير القانون. كان هو الارهاب الوحيد. بل ان المجتمع لا يكون طاغية الا بالقانون ، والطغيان ثمرة شجرتها القانون .

اما الحركة الثانية فهي خلق صور مشحونة بما يناقض الطغيان ، والكلام بلغة لا يقدر الطاغية ان يتكلم بها ، مؤسسا بذلك لغة ثانية مناقضة.

غير ان هذه اللغة لم تتجه الى أن تقيم، كما فعل المركيز دوساد، مثلا، مبدأ اعلى يتجاوز القانون هو مبدأ الشر الذي يتغلب على الخير باعتباره مؤسسا للقانون ، فينقض الخير والقانون معا ، وانما اتجهت الى نوع من تعذيب الذات ، يذكرنا ، الى حد ما ، بالمازوشية .

ابيت مع الهلاك ضيفا لاهلها واهلي قريب موسعون ذوو فضل

فهذا التعذيب يتضمن رضوخا للقانون ، يتضمن الوداعة ، والاعتراف بالسلطة القائمة ، الا انه ، من ناحية ثانية ، يهاجم القانون باشكال اخرى. يهاجمه مثلا بالدعابة (الفكاهة ، الهزل) ـ بحركة تهبط من القانون الى نتائجه . يتمسك بالقانون حرفيا ـ يتبناه ، ويعمق نتائجه . فالبكاء مثلا، والسهر ، والقلق هي اصعب من العقوبات التي قد ينالها بشكل عادي . انه ، اذ ينظر الى القانون كطريقة للعقاب يبدأ بتنفيذ العقاب على نفسه . يخضع للقانون ، لكنه يكون متمردا بهذا الخضوع ذاته . وفي هذا العقاب يجد السبب الذي يسمح له بأن يتمتع باللذة التي حال القانون بينه وبينها. فالقانون ذاته الذي يمنعه من تحقيق لذته تحت طائلة العقاب ، يتحول الى قانون يضع العقاب اولا ، ثم يأمره بارضاء لذته . فالمازوشية ليست لذة في الالم ، ولا في العقاب . وعلى المازوشي ان يتحمل العقاب قبل ان يستمتع باللذة . فالالم ليس سببا للذة ، لكنه شرط مسبق لا غنى عنه لكي تتم اللذة .

اذا كان الكتمان شكلا للخروج على شريعة المجتمع ، فانه كذلك شكل لما يمكن ان نسميه بجدل الوصل والهجر . ويشغل التعبير عن هذا الجدل قسما مهما من شعر جميل .

يتجلى هذا الجدل اولا في شكل عتاب . العتاب هو محاولة لتجاوز ما يشوش العلاقة ، ويحول دون استمرارها وتمكنها .

ويبدو العتاب عند جميل ، في مظهره الاول ، مناسبة لتوكيد حبه لها . ففي احدى قصائده يشير الى النساء الاخريات اللاتي يعرضن عليه حبهن ، ويلمنه على استسلامه لبثينة التي تزداد تمنعا ، فيقول :

واطعت في عواذلا فهجرتني وعصيت فيك وقد جهدن عواذلي
يعضضن من غيظ علي انامـلا ووددت لو يعضضن صم جنادل
ويقلن انك يا بثين بخيلة نفسي فداؤك من ضنين باخل .

ويتابع في القصيدة ذاتها :

فلرب عارضة علينا وصلها بالجد تخلطه بقول الهازل
فاجبتها بالقول بعد تستر حبي بثينة عن وصالك شاغلي
لو كان في صدري كقدر قلامة فضل ، وصلتك او اتتك رسائلي
ويقلن : انك قد رضيت بباطل منها ، فهل لك في اجتناب الباطل
ولباطل ممن احب حديثه اشهى الي من البغيض الباذل (١١٤)

فالعتاب هنا يؤكد احب جميل لبثينة ، ولرفضه اي حب آخر . غير ان العتاب يتخذ في شعره مظهرا آخر ، فقد يكتسي طابع الترفع حينا ، ويكتسي حينا اخر طابع التذلل .

ويقول جميل معبرا عن هذا الطابع الثاني :

اني السك بما وعدت لناظر نظر الفقير الى الغني المكثر (١١٥)

ويقول :

فمرنـي اطعك في كل امر انت والله اوجه الناس عندي (١١٦)

ويقول :

الا قاتل الله الهوى ، كيف قادني كما قيد مغلول اليدين أسير (١١٧)

ويقول معبرا عن طابع الترفع ، جاعلا بثينة تنطق ، لكن بلسان حاله هو :

اني عشية رحت ، وهي حزينة تشكو الي صبابة ، لصبور
وتقول : بت عندي فديتك ، انني اشكو اليك ، فان ذاك يسير (١١٨)

ويبلغ الترفع احيانا درجة قاسية فينقلب الى نوع من الانتقام أو الثأر . وهذا يتضمن شيئا من الطعن ببثينة . ففي رواية ان جميل حين ودع بثينة راحلا الى الشام لكثرة الكلام على حبهما ، احبت شخصا يدعى حجنة الهلالي ، ولما رجع من الشام قال حجنة لبثينة ـ لا ارضى الا ان تعلمي جميلا انك استبدلت به . فقالت لجميل :

ألم تر ان الماء غير بعدكم وان شعاب القلب بعدك حلت

فقال جميل :

فان تك حلت ، فالشعاب كثيرة وقد نهلت منها قلوصي ، وعلت (١١٩)

فقالت لحجنة : عرضتني لجميل يجعلني حديثا . وقالت لجميل : انه استزلني ، وقد ناشدتك الله ان تسترني ، فانها كانت هفوة .

وعن هذا يعبر جميل بصيغة اخرى تسوغ هجره لبثينة ، فيقول :

واني لاستحيي من الناس ان ارى رديفا لوصل او علي رديف
وأشرب رنقا منك بعد مودة وأرضي بوصل منك وهو ضعيف
واني للماء المخالط للقذى اذا كثرت وراده لعيوف (١٢٠)

غير ان جميل سرعان ما يرد على نفسه بأبيات اخرى يعلن فيها عجزه عن سلو بثينة :

ولا مر يوم مذ ترامت بك النوى ولا ليلة الا هوى منك رادف
اهم سلوا عنك ثم تردني اليك وتثنيني عليك العواطف .
وما ذكرتك النفس يا بثن مرة من الدهر الا كادت النفس تتلف
والا علتني عبرة واستكائة وفاض لها جار من الدمع يذرف
وما استطرفت نفسي حديثا لخلة اسر به ، الا حديثك اطرف (١٢١).

وفي لحظة من الصفاء والتأمل يرفض جميل لغة العتاب ، ويقول مخاطبا نفسه ، فيما يخاطب بثينة :

ولعل ايام الحياة قليلة فعلام يكثر عتبنا ويطول ؟ (١٢٢)

ثم يتجاوز العتاب بأن يتوجه الى الناس قائلا :

وما زادها الواشون الا كرامة علي، وما زالت مودتها عندي(١٢٣)

وبان يتوجه الى بثينة ، قائلا :

لا تحسبي اني هجرتك طائعا حدث لعمرك رائع ان تهجري (١٢٤)

ويكتفي جميل اخيرا من العتاب بأن يصف ، ما يسميه بالخصومة بينه وبين بثينة ، في لهجة من رضي بالامر الواقع وقبله ، بنتائجه كلها :

ارى كل معشوقين غيري وغيرها يلذان في الدنيا ويغتبطان
وامشي وتمشي في البلاد كأننا اسيران للاعداء مرتهنان
اصلي فابكي في الصلاة لذكرها لي الويل مما يكتب الملكان
ضمنت لها ان لا اهيم بغيرها وقد وثقت مني بغير ضمان
الا يا عباد الله قوموا لتسمعوا خصومة معشوقين يختصمان
وفي كل عام يستجدان مرة عتابا وهجرا ثم يصطلحان
يعيشان في الدنيا غريبين اينما اقاما وفي الاعوام يلتقيان (١٢٥)

ان جميل اذن لن يهجر بثينة . وستكون هناك وسائل للتغلب على عدم التواصل في المكان الخارجي ، وسيخلق مكانا آخر للتواصل ، مكانا من

الحلم والموت . لكنه سيحاول اولا ان ينسى . النسيان هو كذلك نوع من الثار او هو نوع من استعادة الذات التي سلبتها الحبيبة . يقول مخاطبا نفسه ، مذكرا بغيره من العشاق الذين افاقوا من سبات الحب :

افق ، قد افاق العاشقون وفارقوا الهوى واستمرت بالرجال المرائر
وهبها كشيء لم يكن ، او كنازح به الدار ، او من غيبته المقابر
(١٢٦)

وفي قصيدة طويلة يحاكم بها جميل نفسه ، ويستنجد عقله للتغلب على هواه ، يقول :

الا من لقلب لا يمل فيذهل افق ، فالتعزي عن بثينة اجمل
سلا كل ذي ود علمت مكانه وانت بها حتى الممات موكل
فما هكذا احببت من كان قبلها ولا هكذا فيما مضى كنت تفعل
فيا قلب دع ذكرى بثينة انها وان كنت تهواها ، تضن وتبخل
وقد أيأست من نيلها وتجهمت ولليأس ان لم يقدر النيل امثل
والا فسلها نائلا قبل بينها وابخل بها مسؤولة حين تسال
وكيف ترجي وصلها بعد بعدها وقد جد حبل الوصل ممن تؤمل
وان التي احببت قد حيل دونها فكن حازما ، والحازم المتحول
ففي اليأس ما يسلي وفي النفس خلة وفي الارض عمن لا يواتيك معزل
فما هو الا أن اهيم بذكرها ويحظى بجدواها سواي ويجذل
ولست كمن ان سيم ضيما أطاعه ولا كامرىء ان عضه الدهر ينكل
لعمري لقد ابدى لي البين صفحه وبين لي ما شئت لو كنت اعقل
وآخر عهدي من بثينة نظرة على موقف كادت من البين تقتل (١٢٧)

لكن محاكمة النفس لا تجدي ، والعقل عاجز ، بل لا مكان له ولا دور. ذلك ان بثينة لم تعد شيئا خارجيا يسعى اليه جميل ، وانما اصبحت جزءا

من نفسه ولذلك لم تعد ثمة اهمية للهجر ، او لتخلي بثينة عنه . بل انه ينظر الى هذا التخلي كأمر واقع ، ويقتنع به :

فعدنا ، كأنا لم يكن بيننا هـوى   وصار الذي حل الحبال هوى لها (١٢٨)

وانطلاقا من ذلك اخذ يقبل بثينة الهاجرة التي رفضت حبه ، واخذ يقبل رفضها كأنه الوجه الاخر لقبولها .

واني لارضى من بثينـة بالذي   لو ابصره الواشي لقـرت بلابلـه
بلا ، وبان لا استطيع ، وبالمنـى   وبالامل المرجو قد خـاب آملـه
وبالنظرة العجلى وبالحول تنقضـي   أواخره لا نلتقـي واوائله (١٢٩).

صار الهجر نفسه نوعا من الوصال ، وهكذا انحل طرفا الجدل فـي هيام يتجاوز التناقضات . فبثينة كل شيء : النسيان والتذكر ، القرب والبعد ، الهجر والوصل ، الحلم والواقع ، الحياة والموت .

ومن هنا تساوى في حب جميل الموت والحياة ، واتجه الى ان يحيا الحياة الاخرى ، حياة الحلم والموت . ومن هنا كانت العلاقة بين الحـب والموت في شعره علاقة حركية . يقول :

ولما بدا لي منك ميـل مع العدى   علي ، ولم يحدث سـواك بديـل
صددت كما صد الرمي تطاولـت   به مدة الايام وهو قتيـل (١٣٠)

فجميل يحمل موته معه ، منذ ان هجرته بثينة . غير ان هذا الموت ليس الا تعميقا لحبه . ومع انه يحب الحياة فهو يتمنى لو يؤخذ من عمره ويزاد في عمرها . بل انه قادر ان يمنحها روحه لو طلبتها .

يعبر عن الفكرة الاولى بقوله :

وددت ، على حبي الحياة ، لو انها   يزاد لها في عمرها من حياتيا (١٣١)

ويعبر عن الفكرة الثانية بقوله :

ولو ارسلت تستهدين نفسي اتاك بها رسولك في سراح (١٣٢)

ومن الطبيعي اذن ان يعتبر جميل ان بثينة ليست مبدأ حبه وحسب، وانما هي كذلك مبدأ حياته ، وان يقرر رفضه للحياة بعدها ، فان موتها موته هو ، قبل ان يكون موتها هي .

يقول جميل :

ولو ان راقي الموت يرقى جنازتي بمنطقها في الناطقين حييت (١٣٣).

*

فما انا في طول الحياة براغب اذا قيل قدسوّي عليها صفيحها (١٣٤)

ويحب جميل ان يستدرك ، فيؤكد ان موقفه هذا من بثينة ليس نتيجة السحر او الجنون ، بل هو نتيجة الوعي الكامل :

يقولون : مسحور يجن بذكرها واقسم ما بي من جنون ولا سحر (١٣٥)

وبهذا الوعي نفسه يخاطبها قائلا :

يهواك ، ما عشت ، الفؤاد فان امت يتبع صداي صداك بين الاقبر (١٣٦)

فالحب هنا لا يفنى بفناء الجسد ، وانما هو ابدي — وكل ابدي جزء من الالوهة . فحب جميل ، بهذا المعنى ، ليس حسيا وحسب ، وانما يتضمن شيئا مما وراء الحس . ولهذا لا يرى جميل ان موته نهاية لحبه ، بل يجد ان حبه مستمر فيما وراء موته .

هكذا تبدو بثينة في شعر جميل انها تجذبه وتهدده معا . تجعله

يعيش بين الرغبة والخوف . انها تشبه قوة اسطورية هي مصدر فرحه الاعظم وعذابه الاعظم في الوقت ذاته . الحب هنا يسكر الانسان ويعذبه . انه عذاب في الشهوة وشهوة في العذاب . والمحب هنا يشعر انه مغمور بلطف رائع لا يوصف وانه في الوقت نفسه كئيب حتى الموت . كأن الحب جرح اصلي ، وكان جميل لا يحب بثينة لجمالها ، فحبه لها مظهر لرغبته في ما لا ينتهي . ان بثينة ، على العكس ، جميلة لأن جميل يحبها ، فالجمال تابع للحب .

ولا يبلغ جميل في شعره من حيث الصلة بين الحب والموت ، الى مستوى التجربة الصوفية التي لا توحد بينهما وحسب ، بل ترى كذلك ان الموت وسيلة الى الحب الاسمى . وانما يغلب على شعره طابع الحنين، الى الاتحاد ببثينة ، وايثار الموت على الحياة بدونها . ثم ان الحبالذي نشأ بينهما كان ، على صعيد الممارسة ، من طرفه وحده . فنحن نعرف كما تجمع الاخبار وكما يؤكد شعره انه لم يحب امراة اخرى غيرها ، لكننا نعرفبالمقابل ان بثينة تزوجت مرتين : المرة الاولى من شخص يدعى حجنة الهلالي ، والمرة الثانية من شخص يدعى نبيه بن الاسود وكان فيها يقال اعور دميما. صحيح ان في الروايات ما يشير الى ان صلة جميل ببثينة لم تنقطع على الرغم من زواجها ، ويقال انها هجرت زوجها الاول بايحاء جميل وتأثيره ، وانها كانت تستقبله خفية في بيت زوجها الثاني . لكن يبقى هناك سؤال لا نجد ، في حياة جميل او في شعره ، جوابا مقنعا عنه . والسؤال هو : لماذا لم يتم الزواج بين جميل وبثينة ؟ علما انه احبها منذ الصغر ، كما تقول الرواية ، وان قوم جميل كما جاء في الاخبار اكثر غنى ومجدا من اهل بثينة ، وانه كان وسيما طويل القامة ، انيقا ، يعجب النساء ، وانها اخيرا كانت تحبه . نضيف الى ذلك انهما من قبيلة واحدة هي بنو عذرة ، وانه ليس في الاخبار ما يشير الى ان الصلة بين اهل جميل واهلها كانت غير ودية . نعم ان السلطان اهدر لهم دمه ان وجدوه في دورهم ، فانهم لم يجترئوا على قتله رغم رؤيتهم له فيها ، وانما كانوا يكلمون اباه في ذلك ويطلبون اليه ان يمنعه من الذهاب الى دورهم والتقاء بثينة .

هذا كله مما يتيح لنا ان نعيد النظر في مسالة العلاقة بين جميل وبثينة : ما هو نصيب الحقيقة فيها وما هو نصيب الخيال ؟

هناك سؤال آخر ينبغي طرحه حول مفهوم « الحب العذري » فثمة اجماع على انه الحب الذي يقع في ألطرف الاخر من الحب الحسي الجسدي، وانه الحب العفيف مقابل الحب الشهواني، وانه اخيرا الحب الطاهر البريء مقابل الحب الماجن المتعهر . غير ان في دراسة شعر جميل وسيرة حياته ما يدفعنا الى اعادة تحديد مفهوم الحب العذري.

ان حب جميل لبثينة ليس خاليا من الشهوة ، وقصص اللقاء بها ونومه معها طوال الليل تؤكد ذلك . واذا شككنا في صحة هذه القصص ، فان في شعر جميل ما يؤكد هذه الشهوة ، وبخاصة حينما يتحدث عن بثينة واصفا محاسنها وصفا حسيا .

يقول مثلا :

وتبسم عن غر عـــذاب كأنهـــا أقاح حكتها ، يوم دجن ، سماؤها
اذا قعدت في البيت يشرق بيتهـــا وان برزت يزداد حسنا فناؤهـــا
قطـــوف الوف للجمـــال ، يزينها مع الدل منها جسمها وحياؤها(١٣٧)

*

كـأن الذي يبتزهــا مــن ثيابهــا على رملة من عالج ، متبطـح (١٣٨)

ويقول :

كأن عتيق الراح خالط ريقهـــا وصفو غريض المزن صفق بالشهد
تأرج بالمســـك الاحم ثيابهـــا اذا عرقت فيها، وبالعنبر الورد(١٣٩)

ويقول :

يكاد فضيض الماء يخدش جلدها اذا اغتسلت بالماء من رقة الجلد (١٤٠)

ويقول :

فيا ليت شعري هل ابيتن ليلـــة كليلتنا ، حتى يرى ساطع الفجـر
تجود علينا بالحديـث ، وتـــارة تجود علينا بالرضاب من الثغر(١٤١)

صحيح ان في شعر جميل واخباره ما ينفي الاتصال الجسدي بينـه وبينها ، في شتى اشكاله . فقد جاء في شعره قوله :

لا والذي تسجد الجبـــاه لـــه ما لـــي بما دون ثوبها خبــــر
ولا بفيهـــا ولا هممـــت بـــه ما كان الا الحديث والنظـر (١٤٢)

وقوله :

وكان التفـــرق عنـــد الصبـاح عن مثـــل رائحـــة العنبـــر
خليـــلان لم يقربــــا ريبـــة ولم يستخفا الى منكـــر (١٤٣)

واما في اخباره فقد جاء (١٤٤) ان جميلا قال لبثينة وقد خلا بهـا ليلة : يا بثينة ارايت ودي اياك وشغفي بك الا تجزينيه ؟ قالت : بمـاذا ؟ قال : بما يكون بين المتحابين . فقالت له : يا جميل ، اهذا تبغي . والله لقد كنت عندي بعيدا منه ،ولئن عاودت تعريضا بريبة لا رايت وجهي ابدا . فضحك وقال : والله ما قلت لك هذا الا لاعلم ما عندك فيه ، ولو علمت انك تجيبينني اليه لعلمت انك تحبين غيري ، ولو رايت منك مساعدة عليـه لضربتك بسيفي هذا ما استمسك في يدي ، ولو اطاعتني نفسي لهجرتـك هجرة الابد . او ما سمعت قولي :

واني لارضى من بثينة بالـــذي لو ابصره الواشي لقرت بلابلـه
بلا وبان لا استطيـــع وبالمنـــى وبالامل المرجو قـــد خاب آملـه
وبالنظرة العجلى وبالحول تنقضـي أواخـره لا تلتقـي وأوائلـــه

وتضيف الرواية ان ابا بثينة واخاها كانا يراقبان المشهد ويسمعان، فقال ابوها لاخيها : قم بنا ، فما ينبغي لنا بعد اليوم ان تمنع هذا الرجل من لقائها ، فانصرفا وتركاهما .

اننا لا نملك ازاء هذا التناقض الواضح في شعر جميل وفي اخباره ، سواء كان نتيجة الاختلاق والوضع لاغراض مختلفة ، او كان نتيجة التطور والتغير في العلاقة القائمة بينه وبينها ، الا ان نؤكد ضرورة البحث مجددا في مفهوم الحب العذري ، بغية الوصول الى تحديده بشكل اكثر دقـة من التحديد الشائع . ولعل الاقرب الى الصواب ان نقول ، فيما يتعلق بهذا المفهوم ، ان لفظة العذري لا تعني في الاصل الا الجانب اللفظي اللغوي ، اي نسبتـه الى بني عذرة . ثم اخذت هذه الصفة تتضمن شيئا آخر هو الصدق في الحب من جهة ، والاخلاص لامراة واحدة ، من جهة ثانية ، وهذا لا يستتبع بالضرورة نفي الحسية والشهوانية ، في اطار هذا الاخلاص وهذا الصدق . ولعل مما يدعم هذا الراي ما ورد في الاخبار حول المقارنة بين جميل وغيره من العاشقين ، فكان يقال ان جميل صادق الصبابة والعشق « اما غيره ، والمقصود هنا هو كثير عزة ، فانه يتقول » (١٤٥) ، ويعني التقول هنـا اصطناعا لحالة العشق ، وليس في مثل هذا الاصطناع صدق ، ومن ، هنا لا يؤخذ بامراة بعينها ، وانما يلاحق النساء .

هكذا اخذ الحب العذري يتضمن بعدا ثالثا هو البعد الاخلاقي الاجتماعي الذي يفرض على المحب عدم التغزل بالمراة التي يحبها ، وبخاصة اذا تزوجت غيره فمثل هذا التغزل يعتبر تشهيرا باهل المراة كان يعـاقب صاحبـه بالقتل – كما حدث لجميل نفسه ، اذ اهدر دمه لاهل بثينة اذا وجدوه في حيهم . ومن هنا يصح القول ان العذرية صفة للحب من خارج ، اي من المجتمع ، وعاداته وتقاليده ، وليست من داخل – اي من المعاناة والتجربة الشخصيتين . فهي ظاهرة سلبية لا ايجابية .

IX

من شعر امرىء القيس وعمر بن ابي ربيعة في الحب ، وشعر جميل والاشعار المنسوبة الى قيس المجنون ، ولد شعر الحب العربي ، اليوم . فمفهوم العلاقة بين الجنسين ، والتعبير عن هذه العلاقة ما يزالان اليوم ، كما كانا في الماضي . ولئن كانت هناك بعض الاستثناءات ، فانها ما تزال قليلة الفعالية بالنسبة الى الراسخ العام السائد . وهذا يعني ان العلاقة بين

الرجل والمرأة في المجتمع العربي ما تزال كما كانت في الجاهلية والحياة الاسلامية الاولى ، لم تتغير لا في وجودها ولا في بنيتها ولا في غايتها . وفي حين نرى ان شعر جميل والمجنون احدث اتجاها جديدا في مفهوم الحب الذي ورثاه ، من حيث معناه ومن حيث التعبير عنه على السواء فان معظم الشعر العربي السائد اليوم ما يزال يكرر ، بشكل أو آخر ، المعاني والصور التي ابتكرها القدماء . بل لقد تحول هذا الشعر اليوم الى صيغ بلاغية ، وبيان مبتذل .

اذا اردنا ان نقارن الآن بين الخصائص التي يتميز بها الحب كما عبر عنه امرؤ القيس وعمر ، والحب كما عبر عنه جميل بثينة ، فمن الممكن ان نوجز هذه المقارنة فيما يلي :

اولا ـ الحب عند امرىء القيس وعمر مرتبط بمجرى الحياة اليومية، اعني انه جزء منها وحدث من احداثها . ويستتبع ذلك ان طلب الحب عندهما هو كطلب اي شيء آخر . وان الحب ملك او شيء يستهلك .

أما الحب عند جميل فانه يتجاوز الحياة اليومية ، ويتجه الى ما لا ينتهي . انه اتجاه الى اللانهاية ، وهو اذن رمز للمطلق ، لذلك ليس الحب عنده شيئا بين اشياء ، وانما هو تحقيق للذات ، بل هو نوع من التدين . ومن هنا نرى الحب عند امرىء القيس مجزأ ، مفتتا ، بينما نراه عند جميل واحدا متماسكا ، تماسك اللؤلؤة وتوحدها .

ثانيا ـ الحب عند امرىء القيس وعمر جنس خالص . وهو يطلب لذاته . ولذلك فهو نشوة عابرة يتبعها شعور بالمرارة ، يدفع الى اقتناص نشوة اخرى . انه لذة تعد بارواء ظمأ لكنها لا ترويه ابدا ، كما يعبر بودلير . والجنس كلذة خالصة يتضمن انكار الاخر كشخص ولا تعود المرأة ، في هذا المنظور ، الا واحة وراحة للعاشق . فالعاشق هنا يبقى في حدود اناه ، وفي حدود ارواء نهمه الجنسي . ولذلك لا يصل الى المرأة ، ولا يصل الى الكون من خلال المرأة . وهكذا حين يصور لنا شعر امرىء القيس كيف تفلت منه المرأة ، يصور لنا في الوقت ذاته كيف يفلت منه الوجود . فحين يحول الرجل المرأة الى وسيلة للذته ، لا ينفصل عنها كآخر وحسب ، وانما ينفصل كذلك عن الكون .

اما الحب عند جميل ، فانه اكثر من الجنس . بل ان الجنس فيه يتحول الى رمز لما لا ينتهي . ولذلك فان الحب عنده رمز للخلق ، ولتجديد الحياة . وهو يصور لنا اتصاله ببثينة على انه نوع من الاتصال بالطاقة الكونية ، او نوع من اتصال طرفي الخلق : الانثى والذكر . فالحب عنده هو الوجود الكامل . ففيه يستعيد نفسه الضائعة ، وفيه يشعر بوجوده يتفتح ويكتمل .

ثالثا ـ الحب كما يصوره امرؤ القيس وعمر موضوعي ، عقلاني ، لا شخصي . ذلك انه لا يحب امرأة بعينها ، وانما يحب المراة التي توفر له ارواء لذته . ويكشف لنا هذا التصور عن ظاهرتين : الاولى ان العلاقة العميقة ، العاطفية والاخلاقية لا تتم بين رجل وامراة عبر الجنس والحب، وانما تتم بين رجل ورجل عبر الصداقة .

والظاهرة الثانية هي ان المراة ليست الطرف الآخر المساوي والموازي للرجل وانما هي دونه ، فهي الضعيفة ، المهزومة ابدا ـ في حين ان الرجل هو المنتصر الفاتح ابدا .

اما الحب عند جميل فشخصي محض ، ولذلك لا يمكن اخضاعه للتحليل العقلاني الموضوعي . فهو ليس هياما بوسيلة او أداة ، بل هيام بكائن وحيد لا يضاهيه اي كائن آخر ، ولا يمكن استبداله باي كائن آخر. انه حب يعذب حتى الجنون ، حب لا يفسر ولا يسوغ الا بكونه قدرا مفروضا . وتبدو المراة في هذا التصور مثالا وغاية، يجد العاشق ان سعادته القصوى هي في الحنين الى هذا المثال ، وفي الوصول الى هذه الغاية . هذا الحب اندفاع كياني أصلي ، يتجاوز الجنس نفسه ، ويتجاوز كل ما يمكن ان يرضي الانسان في حياته اليومية ، ذلك انه مأخوذ بنقاوته القصوى التي هي أقصى وحدته وفرادته . ويبدو العاشق هنا انسانا يحيا من رفضه الدائم للمنتهي ، لان المنتهي عاجز عن ان يمنحه ما يتوق اليه ، ولهذا لا يهدأ ولا يرتاح او يطمئن الا اذا عانق الكل ـ في شخص المراة التي يحب .

واذا كان حب امرىء القيس يأخذ ويمتلك ، وكان من هذه الناحيــة ذكوريا ، فان حب جميل يخرج من ذاته ويعطي ، وهو ، من هذه الناحية، حب انثوي . ان حبه يجذبه خارج ذاته ، بينما حب امرىء القيس يجذب الآخر الى داخل ذاته .

وهذا الحب خرق للعادة وللشريعة ، لانه لا يأبه لروابــط الـزواج . والزواج يخرج المراة من حدود المباح ويجعلها محرمة . فحب المراةالمتزوجة ليس انتهاكا لعادات المجتمع وحسب ، وانما هو كذلك انتهاك للشريعة .

ومن هنا يستبدل جميل مفهوم العدالة في العلاقة بين الرجلوالنساء، كما تصورها الاسلام ، بمفهوم الوفاء لامـرأة واحـدة ، سواء تزوجهـا او تزوجت غيره . فعلاقة الحب في الاسلام لا تعنــي ان يقف الرجــل جسده وقلبه على المراة التي يتزوجها او يحبها ، اي ان يكون وفيا لهــا ، وانمـا تعني ان يعدل بين النســاء اللائي يتزوجهن .

X

نصف شعر جميل بأنه رومنطيقي النزعــة ، وفي هــذا تكمــن ، على الصعيد الفني الخالص ، قيمته التحويلية . وتتجلى الرومنطيقية فيصدور جميل عن الفطرة ـ فطرة الحياة وفطرة المعاناة ، في معــزل عــن المعرفــة العقلية . فقد عاش حياته وحبه وعبر عنهما ، في مناخ التأثر والانفعــال ، لا مناخ التفكير والتنظيم ، فكان متمردا على العقل مستسلما للعاطفة .

ويمكن ان نوجز الظواهر الرومنطيقية عند جميل فيما يلي :

١ ـ ظاهرة التناقض ، ولها أشكال عدة . منها ، التعــارض بــين الرغبة والواقع . فقد اراد جميل حبا ، ولكن الواقع صده ، ووقف حائلا بينه وبين حبه . ولا بد ان نلاحظ هنا فرقا بين موقف جميل من الواقــع الذي حاربه ، وموقف الشاعر الرومنطيقي الحديث . فالتناقض بين مــا

يحلم به الرومنطيقي الحديث والواقع الذي يعيش فيه ، يؤدي به الى التمرد على هذا الواقع ورفضه والدعوة الى تغييره . غير ان جميل اكتفى، شأن الطفل ، بأن يزداد هياما بما يمنع عنه . وهذا شكل من اشكال التمرد لكنه سلبي .

ومن اشكال هذا التناقض المفارقة التامة بين ما يقوله العقل وما تدفع اليه العاطفة :

« احلما ؟ فقبل اليوم كان اوانه ... » ، يقول جميل ، فهو يسخر من العقل ، ومن هنا يبدو مأخوذا بحبه ، متلهفا اليه ، منتشيا به . وقد تدعوه هذه المفارقة ، حين يقارن بين حالته التي اوصله اليها الحب ، وحالة بثينة ــ فقد هرم هو وبقيت هي فتية ، على الرغم من انهما عاشا معا ، الى تساؤل هو نوع من سخرية يرى فيها دفاعه الوحيد الفعال ضد اليأس ، او ضد الزمن . فالسرور او الفرح شيء ليست له بطبيعته علاقة مع الزمن ، كما يقول نوفاليس ، ولهذا لا يهرم الانسان الفرح ، اما الهم او الكدر فان الزمن يولد معه ، كما يقول نوفاليس ايضا ، ولذلك يهرم صاحبه .

ومن اشكال هذا التناقض التارجح المستمر بين الاطراف . فجميل مسافر عائد ، منفصل عن بثينة متصل بها ، فمها شهد لكنه لم يذقه ، جسدها ساحر لكنه لم ير ما دون ثوبها ، فقير اليها غني عنها ، يائس آمل ... الخ .

٢ ــ ظاهرة الجزع ، واعني ان جميل لا يعرف او لا يقدر ان يصبر. وكم تمنى أن يكون له صبر بثينة وان يكون لها جزعه : « لو كان صبرها او عندها جزعي ، لكنت املك ما آتي وما أدع ... » يقول .

التقدم البطيء ، النمو المنتظم الدائب ، الاكتشاف مرحلة فمرحلة ،

السير بثقة ان المستقبل سيكون أفضل ــ هذا ما يفعل العلم والعقل . اما جميل فليست له هذه القدرة . يقول :

يقولون : مهلا يا جميل ، وانني لاقسم ما لي عن بثينة من مهل
فلو تركت عقلي معي ، ما طلبتها ولكن طلابيها لما فات من عقلي

٣ ــ ظاهرة اللااستقرار ، واعني ان جميل يشعر دائما انه منفي . فهو منفي من اهل بثينة ، ومنفي من أهله ، ومنفي من السلطان . انه مطارد . وهو يقول :

اجدي ، لا القي بثينة مرة من الدهر الا خائفا او على رحل

انه على سفر دائم . والسفر يأس ، لكنه تعويض . هذا الشعور بالنفي يجعل جميل يشعر ان لحظات رؤيته لبثينة تعليق او ارجاء للنفي ، ولذلك يشعر حين يكون بعيدا عنها انه لا يعيش في الحاضر ، بل في الماضي ــ الذاكرة (يذكر لقاءاتهما) او في المستقبل ــ الامل (يحلم بلقاءات جديدة) .

XI

هكذا تكتمل صورة التحول كما تبدو لدى شعراء التجربة الذاتية . ففي اتجاه هؤلاء الشعراء ما يزلزل القيم الموروثة ، سواء كانت دينية او اجتماعية او اخلاقية ، ويشارك في اقامة نظام جديد من القيم يعطي للحرية وللحب وللمرأة ولاشياء الحياة العامة ، معنى جديدا وبعدا آخر . هذا بالاضافة الى اهميته اللغوية والفنية في تجاوز بنية القصيدة القديمة ، والالفاظ الشعرية القديمة الى الالفاظ الجديدة التي تفرضها الحياة الجديدة ، والى بنية جديدة للقصيدة يعرضونها ، من الناحية الموسيقية ، في أوزان خفيفة قصيرة ، وبحور مجزوءة ، استجابة لايقاع الحياة .

ويمكن ان نضيف الى هذا المنحى شعر الصعلكة الاقتصادية ــ

السياسية ، فقد كان اصحابه يصدرون عن احساس عفوي برفض الفروق الطبقية ، ويصورون وضعهم الاقتصادي السيء، وما ينشأ عنه من مشكلات الفقر والحاجة . وكان لبعضهم، كعبيد الله بن الحر (١٤٦) أهداف سياسية يكافح من اجل تحقيقها . وهو الذي يقول مصورا الحالة التي آلت اليها الخلافة :

الم تر ان الملك قد شين وجهه ونبع بلاد الله قد صار عوسجا

وكان لعبيد الله أصحاب يقول البلاذري انهم كانوا نحوا من ثلاثمائة وقيل سبعمائة . وكان يوصف بأنه « شجاع فاتك لا يعطي الامراء طاعة ». ويبدو ان همه كان مركزا على استلاب ما تملكه السلطة ، وبخاصة بيت المال . يقول متحسرا من انه ليس معه اربعة رجال كصاحبه جرير لكي يسيطر على بيت المال :

لو ان لي مثل جرير اربعه

صبحت بيت المال حتى اجمعه

ولم يهلني مصعب ومن معه (١٤٧) .

وكان يصرح في شعره بأن القسمة هي مذهبه ، ويعني ، في المصطلح الحديث انه كان اشتراكيا . يقول :

اذا ما غنمنا مغنما كان قسمة ولم نتبع راي الشحيح المتارك

ومن هؤلاء الشعراء الصعاليك مالك بن الريب المازني التميمي (١٤٨)، وكان يرى في الحكم الاموي سببا لشقائه وفقره ، ويرى الى ذلك، ان الحكم يريد أن يذله لذلك ثار عليه مصرحا بأن رجال الحكم الاموي ظالمون وطغاة، سياسيا واقتصاديا (١٤٩) مشيرا بذلك الى انهم كانوا يأخذون الصدقات المفروضة على الناس ، لكنهم يمنعون ما للفقراء والضعفاء من حق في بيت المال . وكانوا ، بخاصة ، يحرمون المقاتلين من قبيلة بني مازن ، من العطاء اسوة بغيرهم . بالاضافة الى انهم كانوا يبعدون بني مازن عن الحكم ،

ويضيقون عليهم ويضطهدونهم. وهكذا لجأ مالك الى الثورة، وكان مظهرها الاغارة المستمرة على الطرق والقوافل ، كسبا لرزقه . وقد سجن ، لكنه خرج من السجن وهو اكثر اقتناعا برأيه من ذي قبل . وانضم الى جماعة تشاركه الراي ، وكلهم من بني تميم . وقد اعلن صراحة في نقاش له مع سعيد بن عثمان بن عفان ، أن سبب عصيانه وتمرده اقتصادي يعود الى فقره وعوزه . وشعره مزيج من وصفه لتشرده وشجاعته ، وتهديده للعمال والولاة ، وغضبه وتمرده (١٥٠) .

ومن هؤلاء القتال الكلابي ، وكان نموذجا للخروج على كل سلطوية قانونية او سياسية ، سواء تمثلت في قبيلته او في الدولة (١٥١) . وكان يرى ان الذل هو الشر المطلق ، فرفع شعارا له رفض الذل . وعن هذا يقول :

فما الشر كل الشر ، لا خير بعده   على الناس، الا ان تذل رقابها (١٥٢)

XII

يمكن ، كما اشرت في بداية هذا الفصل ، ان نربط الشعر الذي صدر عن التجربة السياسية ــ المذهبية في العصر الاموي ، بمفهوم الاسلام للشعر ، من جهة وبتجربة عروة بن الورد ، من جهة ثانية . اما مفهوم الاسلام للشعر فقد اوضحناه ، ويبقى ان نوضح تجربة عروة ، الشعرية والحياتية (١٥٣) . واول ما يوصف به شعر عروة انه تمرد على القرابة الدموية او القبلية (١٥٤) ، وبأنه شعر انفتاح على الانسان بما هو انسان ، فيما يتجاوز الولاء القبلي ، واللون والجنس ، والفقر والغنى . والعالم الشعري الذي يخلقه لنا عروة في قصائده هو عالم الاحتفاء بالانسان والمعاناة في سبيل تحقيق هذا الاحتفاء . انه عالم المشاركة الانسانية . وقد حول حياته ، الى كفاح من أجل تحقيق هذه المشاركة . وكان هذا الكفاح يكتسي طابعا تمرديا ، بمعنى انه كان كفاحا ضد الراهن الجائر الذي يستغل الانسان ويستهين به (١٥٥) .

وليست المشاركة في شعره قيمة نظرية وحسب ، وانما هي حدث كذلك . فهو لا يكتفي بالكلام عليها ، بل يعيشها . وهذا الوعي ـ الممارسة هو الذي جعل عروة يخرج على الحياة الجاهلية سلوكا وفكرا. لقد انفصل عن الزمن الجاهلي ، زمن العادات والاخلاق الموروثة . لكنه ، بالمقابل ، ارتبط بزمن تمرده ، زمن الفعل الذي يخلق عاداته واخلاقه الخاصة . ويمكن ، من هذه الناحية ، ان نعتبر شعره بمثابة بيان او قانون ايمان لا يعلن فيه رفضه لما هو سائد وحسب ، وانما يعلن فيه كذلك دعوته الى ما يجب ان يكون (١٥٦) .

من هنا تأخذ المغامرة او الفروسية معناها واهميتها . فهي التي تخلق ذلك الزمن الآخر ، وهي لذلك القيمة العليا ، بل انها اكثر اهمية من مجرد الحياة نفسها . وفي هذا المنظور لا يعود الموت عبثا ، بل يصبح القوة التي تعطي للحياة معناها الاكمل. فالحياة تحتضن الموت وتتمثله في حركتها، فتنتصر حتى حين تنهزم ، ذلك ان الموت الذي ينفيها ، ظاهرا ، يصبح في الحقيقة توكيدا لها . لا يعود الموت الظاهرة التي تفاجيء الانسان وتنهي حياته ، بل يصبح الظاهرة التي تميته وهو حي . الموت الحقيقي هو القفز، هو الاستكانة، هو القعود ، هو الذل . انه الموت الذي لا يتغلب على الانسان بفعل الموت ، بل يتغلب عليه بسحقه واذلاله . فليس هناك تعارض بين الموت والحياة كطرفين ، بل ان بينهما تداخلا ، وكل منهما ينفذ في الآخر . والانسحاق هو هذا الموت البارد الذي يخيم على الانسان وهو حي ، ويتغلغل في ايامه . ولا يخلص الانسان من هذا الموت ويتغلب عليه الا بالبطولة او الفروسية (١٥٧) .

وليست الفروسية عند عروة فخرا فرديا ، او كبرياء ذاتية . ليست انكفاء على الذات من اجل استعادتها ، وانما هي خروج منها وامتداد في الآخرين . انها تقسيم الذات في الذوات الاخرى . انها افتداء للآخر ، لا للذات . والآخر ، بالنسبة الى عروة يتمثل في الفقير ـ اعني في الجائع ، المسحوق ، المضطهد ، في الشخص الذي لا يملك شيئا ، ولا يطمح الى ان يملك بقدر ما يطمح الى ان يدافع عن وجوده وعن حقه في حياة كريمة .

وتبعا لذلك ، كانت فروسية عروة فروسية عمل ، وكانت اخلاقه اخلاق عمل . والغاية من العمل تغيير النظام الراهن وتغيير علاقاته . يجب ان يزول الفقر : هذا ما تعلن عنه هذه الاخلاق . فهي اخلاق تضع القيمة الانسانية في كفاح الانسان الفقير لكي يتجاوز فقره ، كفاح الانسان الفقير ضد الانسان الذي يفقره ، وضد كل ما يفقره . وفي ممارسة عروة لهذا الكفاح يؤكد على الحضور المباشر فلا يعد الفقير بمستقبل ما ، وانما يقدم له حاضرا هو نفسه فعل . ومن هنا نستطيع ان نستخرج صورة العلاقة بين الانسان والانسان استنادا الى موقف عروة ، وان نضعها في الصيغة التالية : بدل ان نقول : الانسان مستقبل الانسان ، يجب القول : الانسان حاضر الانسان .

من هذه الشرفة يجب ان نفهم دلالة الاغارة ، اي العنف الذي كان عروة يلجأ اليه لكي يتمكن من اطعام الجائع المحتاج . فالعنف هنا سلاح ضروري ، لكن عروة لم يلجأ اليه لذاته ، بل لغاية اسمى .

ان شعر عروة توكيد اخلاقي ، وبيان عمل . ولا يهمنا فيه الجواب الذي يقدمه او رؤياه للعالم ، بقدر ما يهمنا كونه تعبيرا عن ممارسة اخلاقية . وتتجلى هذه الممارسة في بطولة لا تؤمن بعالم آخر وراء الارض ، بل تتخذ من الانسان بدايتها ونهايتها . فعروة لا يموت طمعا بما ينتظره وراء الموت ، بل يموت لانه يحب الانسان . ان موته كحياته ، وفاء للانسان .

XIII

تجمع تجربة الخوارج بين المفهوم الاسلامي للشعر ، ووحدة الفكر والممارسة كما تتجلى في تجربة عروة بن الورد . واول ما يلفت النظر في تجربتهم هو تجاوز العصبية القبلية والجنسية الى وحدة العقيدة . ابرز مثل ، من الناحية الاولى ، هو ان الخوارج من الازد وبني تميم كانوا يقاتلون الازديين والتميميين الذين والوا الحكومة الاموية . وابرز مثل ، من الناحية الثانية ، هو انه كان في صفوف الخوارج عناصر من اصل غير

عربي : مثلا الشعراء عمرو بن الحصين ، وهو فارسي الاصل (١٥٩) . وحبيب بن خدرة الهلالي ، وقد عده الجاحظ من خطباء الخوارج وشعرائهم وعلماءهم (١٦٠) ، وزياد الاعسم (١٦١) ، هذا عدا العناصر الكثيرة من الموالي التي كانت تقاتل في صفوف الخوارج . وندرك اهمية هذا الموقف حين نقارنه ، مثلا ، بموقف عبدالله بن قيس الرقيات القائم على العصبية الجنسية القرشية ، والذي يعتبر ان قريش هي رمز لوجود العرب والمسلمين ، ورمز لاستمرارهم ، وان زوال قريش يعني زوال العرب والمسلمين (١٦٢) .

ومن هنا كان اول ما يثير الاهتمام في شعر الخوارج هو انه يصدر عن فكرة دينية ــ سياسية محددة . وتبدو أهمية هذه الناحية حين نقارن شعرهم بالنتاج الشعري الذي سبقهم : فهو نتاج مشتت ، يصدر عن انطباعات ومشاعر وافكار مشتتة . اما شعر الخوارج فيصدر عن موقف واضح ، من الدين والسياسة معا ، ويمكن القول من الحياة كذلك .

ومن الاكيد انارتباط الشعر بنظرة معينة الىالحياة، وصدوره عنها، مما يعطيه اهمية وقيمة خاصتين . لان الشاعر في هذه الحالة لا يقدم لنا صورا يومية جزئية عن انفعالاته الجزئية ، اليومية ــ وانما يقدم لنا موقفا كليا .

هذا يعني ، بتعبير آخر ، ان الخوارج كانوا يبثون في شعرهم مضمونا ايديولوجيا ، واضحا ، ومحددا . وهذا مما أكسب تفكيرهم خصائص نوجزها فيما يلي :

١ ــ النظر الى الاحداث والاشياء ، لا في حد ذاتها ، بل من ضمن اعتبارات مصالحهم كجماعة ، ومن ضمن التزامهم بموقف محدد . فالحكم

مثلا لا ينظر اليه كظاهرة سياسية محددة ، بذاتها . وانما ينظر اليه على اساس انه فاسد ، بالضرورة ، ان لم يكن خارجيا . وعلى هذا تجب معارضته والثورة عليه ونقضه .

٢ ــ الصدور عن أصل فكري ، قبلي : الاسلام . هذا الاصل الفكري قدوة واساس لافعال الانسان وافكاره في هذا العالم ــ وهو ، كذلك ، غاية له في العالم الآخر . هذا التصور المسبق الاولي يجعل لفكرة الخوارج طابعا طوباويا مفارقا للوجود . أي ان نظرتهم ليست نتيجة تحليل عيني للوجود ، وانما هي اقتناع نهائي مسبق .

٣ ــ الالتزام العملي بهذا الاصل . فهو ليس فكرة مجردة ، وانما هو جهاد غايته تطبيق هذا الاصل في مجتمع جديد ، بحكم جديد وسياسة جديدة . فهناك ترابط صميم بين النظرية والممارسة .

٤ ــ تغليب الفكر على الواقع ، فعلى الواقع ان يخضع للفكر ويتكيف معه . ومن هنا كان الخارجي يريد ان يفرض آراءه ، بمختلف وسائل العنف ، لانه يرى انها وحدها الصالحة ، وما سواها ضلال وباطل . وكان يصر على اقامة حكم ينظم شؤون الحياة والناس وفقا لهذه الآراء .

٥ ــ الهجس الدائم بالتغيير . فقد كانت افكارهم رفضا للواقع الراهن وعلاقاته السياسية الاجتماعية ، وبحثا عن واقع آخر . كانت ، من هذه الناحية ، تعد بمستقبل افضل ، وتعمل لتحقيق هذا الوعد .

٦ ــ الطوباوية . فقد كانت أفكارهم شكلا مثاليا يستهوي الانسان ويغريه لكنه غير قابل للتحقيق ، لانه لا يقيم اي اعتبار لظروف الحياة ووقائعها .

غير ان صدور شعر الخوارج عن موقف ديني ــ سياسي محدد ادى ، ضمن تطور الشعر العربي ، الى تحول مهم في المضمون وفي الشكل معا . فمن ناحية المضمون ، نجد ان الفكرة والروح اللتين توجهان هذا الشعر

أسلاميتان لا جاهليتان . هذا من جهة . ومن جهة ثانية ، نجد ان الغايـة التي يهدف اليها هذا الشعر هي الجهاد في سبيل الحكم الصالح ، ومحاربة الطغيان والظلم ، وتوثيق التعاون وتعميق الوحدة فيما بين الافراد الذيـن يدينون بافكار الخوارج . وفي هذا كله ، كانوا يندوون بالنظـام السياسي السائد ، وبالفسـاد الروحي والاجتماعي ، ويدعون الى حكم جديد . ومن هنا لا نجد فيه نوعية العلاقـات التي كان يعكسهـا الشعـر الجاهلـي ـ الامـوي .

وفي مرحلة الحكم الاموي ، اشتد صراع الآراء ، لاشتداد الخلاف حول الحكم والسياسة . ولهذا اصبحت الحاجة الى التعبير عن الـراي ضرورة ملحة ، بقدر ما اصبحت الحاجة الى مكافحته ، بالنسبـة الى الخصـم ، ضرورة ملحة ، كذلك . هذا الوضع اتاح للشاعر مناسبة فريدة : التعبـير عما يحبه ، ويريد الآخرون ـ الخصوم ان يحولوا بينه وبين هذا التعبير . اصبح الشاعر مأخوذا بين قطبين : الحرية ، على غرار الجاهلية ، الحريـة اللازمة لعقيدته السياسية والفكرية والتي لا يجد دونها ، معنى لحياته ، والضغط الذي يمارسه عليه الاتجاه السياسي السائـد ، في الحكـم وفي الحياة العامة . ومن هنا يعتبر شعر الخوارج من حيث انه تعبير عن حريتهم الفكرية ، وعن ربط وجودهم بهـذه الحريـة ، موقفـا يتجـاوز اطـاره التاريخي ، بحيث يصح ان نسميه موقفا انسانيا يكشف عن تطلعات الانسان في كل عصر .

وهذا الموقف يشكل في ذاته ، ايا كان مضمونه ، تقدما في النظرة من حيث انه يؤكد على ان الحرية جوهر الانسان وعلى انها ، لحظـة ترتبـط بالعقيدة ، اغلى من الحياة نفسها . وتتضح اهمية ذلـك ، اذا ذكرنـا ان التعبير الشعري الحقيقي ليس الذي يتناول ما شاع واصطلح عليه وسمع به ، وانما هو الذي يتناول اعمق ما في النفس الانسانيـة ، ويكشف عـن احرج ما فيها ، او ما تواجهه ، لا بالنسبة الى عوالمها الداخلية وحسب ، وانما كذلك ، بالنسبة الى علاقاتها مع العالم الخارجي .

وإذا كان امتياز الانسان هو في انه يطـرح الاسئلــة ، فان فقدانــه القدرة على هذا الطرح ، يعني فقدانه لاخص خصائصه . ومن هنا تعشق الانسان للجراة في التعبير اي لرفض منطق الامر والنهي ، واحترامه لجميع الذين يموتون في سبيل آرائهم ، وان كان مخالفا لهم ، وتعاطفه معهم .

وتتضح اهمية هذا الموقف ، من جهة ثانيــة ، في انه يؤكـد حريــة الانسان ــ العقيدة او الفكرة ، لا الانسان ــ الجنس او القبيلة . فامتيــاز الانسان كامن في نوعية فكره وعقيدته ، لا في نوعيــة جنســه او طبقتــه او قبيلته . واذا تذكرنا ان في مجتمعنا العربي نزعات قائمة حتى اليوم تميــل الى ان تضع امتياز الانسان في انتمائه الطائفــي او في انتمائه القــومي ــ العرقي ادركنا مدى التقدم في نظرة الخوارج، لا من حيث الدرجة وحسب، بل من حيث النوع كذلك . ثم اننا نجد في موقف الخوارج ، على الصعيــد الاجتماعي ــ السياسي تاسيسا لروح المعارضة : معارضة الوضع القائــم في سبيل وضع افضل . والمعارضة الغاء للواحدية او الاوحدية التي تتنافى مع مفهوم الديموقراطية ، والتي تترجم في الحياة العمليــة الى الصيغــة التالية : الحاكم دائما على حق ، ايا كان ، اما الآخرون الذين ليسوا مع الحاكم ، فهم على ضلال ايا كانوا .

اما من ناحية البناء الفني ، فان القصيدة الخارجية لم تتبع المنحــى الذي تبعته القصيدة الجاهلية ، وتابعته ، قليــلا او كثيــرا ، القصيــدة العربية حتى أواخر العصر العباسي . وما نزال نجــد ، حتى اليــوم ، في الشعر العربي الراهن ، اصداء وآثار لهذه المتابعة .

فالقصيــدة الخارجية لا تتناول اغراضا متعددة كأن تبدأ بالوقــوف على الاطلال او بالغزل ، ثم تنتقل الى المدح ، فالى مقصد الشاعر او غيــره من الاغراض . وانما تتناول فكرة واحدة ــ وهي اذا تناولت فكــرتين او ثلاثا ، فانما تكون مترابطة بحيث يمكن القول انها تشكل فكرة عامةواحدة. ومن هنا جاءت وحدتها الداخلية . هذا من ناحية .. ومن ناحية ثانيــة ، نلاحظ في القصيدة الخارجية انعدام الصنعة الفنية . فهي نوع من الحديث

بين شخصين او اكثر ، وهي جزء من الحياة اليومية . وهي تجسيد لفظي لقناعات نهائية . وهذا كله لا يحتاج الى صناعة فنية ، اضف الى ذلك ان الشعر عند الخوارج لم يكن مهنة ، او غاية لذاتها ، وانما كان وسيلة لخدمة مذهبهم ، والتعبير عنه . ولعل في هذا ما يفسر كون معظم الشعر الخارجي مقطعات يغلب عليه طابع الخطبة والارتجال والتقرير .

وبما ان هذا الشعر تعبير عن مذهب معين ونتيجة له ، فقد تضاءلت او اضمحلت فكرة التقليد ، عند الشاعر الخارجي . واذا تذكرنا رسوخ التقليد في الحياة الشعرية العربية بحيث انه تحول الى مقياس وقيمة ، ندرك اهمية ابتعاد الشاعر الخارجي عن التقليد . ذلك ان هذا الابتعاد دليل على انه لم يأخذ مادة شعره من شعراء سبقوه او عاصروه ، وانما استمدها من فكره هو وخبرته هو . هذا يعني ان الانفصال ، الزمني والفكري ، الذي يحدثه التقليد بين الانسان وحياته ، غير موجود في شعر الخوارج . ففكرهم هو نفسه زمنهم النفسي والشعري ، والحياتي . ولهذا حقق شعرهم وحدة عميقة بين ايقاع حياتهم الخارجية وايقاع حياتهم الداخلية .

وفي منحى الصدور عن تجربة سياسية ــ مذهبية محددة ، نشير بشكل خاص الى الكميت بن زيد (١٦٣) ، وقد اقترن شعره بالدعوة الى الثورة على « أهل الضلالة والتعدي » (١٦٤) وعرف بأنه كان من اشد الدعاة لزيد بن علي . ويعتبر من أوائل الشعراء الذين بدأوا الشعر المذهبي . وقد اقام اتجاهه على التبشير بالمذهب ، لكن بأسلوب جدلي . ومن هنا يصدر في شعره المذهبي عن العقل والعاطفة معا . فهو ينقل الفكرة بحماسة مؤمن بها مدافع عنها . وشعره لذلك يجري ضمن نظام فكري واضح : يقرر حق الهاشميين ويحتج لهذا الحق . وفي هذا قبل عنه أول من فتح باب الاحتجاج للشيعة (١٦٥) ، وانه خطيب لا شاعر . فالشعر عنده جدل عقلي يتزن بالوزن .

وفي هذا المنحى نشير ايضا الى ثابت قطنة (١٦٦) ، وايمن بن خريم (١٦٧) .

ويمكن ان نلحق بهذا المنحى نزعة التعليم التي نشأت مع رجز رؤبة . وتتمثل اهمية رؤبة في ناحيتين : الاولى لغوية ، فرجزه كان مستودع اللغة الجاهلية في عصره ، وكان يقال عنه : « أخذ عنه وجوه أهل اللغة ، وكانوا يقتدون به ، ويحتجون بشعره ، ويجعلونه اماما » (١٦٨) وهو نفسه يشير الى ذلك (١٦٩) . اما الناحية الثانية فتعليمية ، ولا يقتصر التعليم على الافكار وحدها ، وانما يشمل اللغة ايضا .

لكن ليس للشعر المذهبي ، سواء كان تعليميا او تبشيريا ، اهمية من الناحية الفنية الخالصة ، وانما ترتبط اهميته بتحويل الشعر من مجال التعبير عن المشاعر والانفعالات ، الى ان يعبر ايضا عن الافكار والعقائد ، بحيث اصبح الشعر تعبيرا عقليا يستند الى الدليل والبرهان . واذا كانت التجربة المذهبية ـ التعليمية قد فتحت مجالا جديدا امام التعبير الشعري، فان نتاجها ، بحد ذاته ، يمكن ان يوصف بأنه شعر مغلق ، بمعنى انه يضعنا في اطار فكري جاهز ، مسبقا .


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

خلاصة عامة

فكر المسلمون الاوائل وسلكوا انطلاقا من ايمانهم بان الدين الاسلامي اساس ومقياس للنظرة الى الغيب والى الحياة الانسانية معا . وقد ربطوا ربطا عضويا بين الدين وتنظيم الحياة من جهة ، وبينه وبين اللغة والشعر والفكر ، من جهة ثانية . وبما ان الدين نزل في قريش ونطق باللغة العربية، فقد جعلوا من القرشية شرطا لصحة الامامة ، وجعلوا من النموذج الكامل للغة ، اي الشعر الجاهلي نموذجا ومقياسا لكل شعر ياتي بعده . وهكذا قرنوا الفكر والسياسة بالدين ، فصحة الموقف السياسي تقاس بصحة الدين ، وصحة الشاعر (والمفكر بعامة) تقاس كذلك بصحة دينه . ومن هنا تجسدت الثقافة الاسلامية ـ العربية ، عمليا ، في مؤسسة الخلافة ، اي في الدولة ونظامها . واصبح كل شيء في هذه الثقافة ، سواء كان شعرا او لغة او فلسفة او غير ذلك شكلا من اشكال الدين او امتدادا له او تفريعا عليه .

وقد استند مفهوم الاتباع او الثبات في الدين والسياسة والشعر الى دعوى متابعة السنة النبوية ، وتمثلت هذه المتابعة ، فكريا ، في اعتبار السنة والقرآن معايير لصحة الفكر والحكم وينابيع لهما . وبما ان المتابعة موقف تمليه طريقة الفهم او طريقة التفسير ، وهذه الطريقة نفسها تتأثر بالظروف الاقتصادية والاجتماعية ، فقد نشأت تعددية في طرق الفهم حتى قبيل وفاة الرسول ، في اجتماع السقيفة . وبدءا من هذا الاجتماع ونتائجه نشأ انقسام في المعاني مواز لانقسام المجتمع الاسلامي الى طبقات ومصالح. وانتصرت في هذا الانقسام قريش وفرضت سيادتها وسياستها ، وكان من الطبيعي تبعا لذلك ، ان تفرض طريقة فهمها والمعايير والقيم التي تصدر

عنها . ولئن ادى هذا الانتصار الى انحسار طرق الفهم الاخرى والمعاني الناشئة عنها ، فانه لم يؤد الى القضاء عليها ، فأخذت تبرز وتنمو وفقا للظروف الملائمة . وبدات التناقضات بين المعاني تزداد تبعا لتزايد التناقض الاجتماعي . وفي هذا التناقض كانت الطبقة السائدة تستند في صراعها مع الطبقات الاخرى الى شرعية الخلافة وحقها الديني فيها . بينما اخذت الطبقات الاخرى تستند الى فهم «جديد» للدين، متأثر بظروفها الاجتماعية وشروط حياتها ، ان لم يكن نابعا منها . وفي هذا الفهم الجديد تتمثل جذور التحول . فاذا كانت جذور الثبات تكمن في موقف يُعيد كل شيء الى معيار وُجد في الماضي ، ويشكل استمراره ، كما يُفهم ويُمارس ، ضمانا لاستمرار الطبقة السائدة ، فان جذور التحول تكمن ، على العكس ، في موقف يُعيد كل شيء الى الانسان وحقه كانسان بالحياة الكريمة الحرة . وطبيعي ان يحافظ الموقف الاول على الماضي كما هو ، لان في استمراره استمرارا لقيادة الطبقة التي تمثله وان يعمل الموقف الثاني على اعطاء صورة اخرى لهذا الماضي يعتبر انها الصورة الصحيحة لان تغلب هذه الصورة يعني تغلبا على الطبقة السائدة ، وسيادة الطبقة المسودة. كان الموقف الاول يرى الى الحاضر في ضوء الماضي ، وكان الموقف الثاني يرى على العكس ، الى الماضي في ضوء الحاضر . الاول يصدر عن الثبات او الاتباع ، اما الثاني فيصدر عن الابداع او التحول .

وكان مقتل الخليفة عثمان ايذانا بدخول الحياة الاسلامية في صراع كان كل طرف فيه ينفي الطرف الآخر ، فلم يكن طابع السياسة والثقافة جدليا، يتم في حركة من الانفتاح والتفاعل ، الاخذ والعطاء فيما بين الاطراف بقدر ما كان طابعا دحضيا ، يعتقد فيه كل طرف انه على الحق المطلق ، وان غيره على الباطل . ومن هنا دخل العنف في بنية الحياة الاسلامية ، بشتى مستوياتها . وربما كان ذلك عائدا الى كون الصراع في المجتمع الاسلامي ، بدءا من مقتل عثمان ، صراعا حول معنى الاصل من جهة ، وحول السنة التي تكفل ثباته واستمراره من جهة ثانية . وفي هذا ما يفسر نشأة علمين متقابلين : علم السنة كما تحدر من ابي بكر وعمر وعثمان ، وعلم السنة

كما تحذر من علي ، ويفسّر تبعا لذلك ، نشأة جبهتين متقابلتين : الجبهة التي تكونت حول علي ، والجبهة التي تكونت حول ورثة عثمان الذين مثلهم معاوية . وقد اصطلح على تسمية الاولى بالشيعة ، وعلى تسمية الثانية بالسنة ، وهو اصطلاح يعوزه الكثير من الدقة ، ذلك أن الشيعة تتمسك ، هي الاخرى ، بالسنة النبوية تمسكا مطلقا .

وكانت فترة الخلافة الاموية ، مرحلة صراع مزدوج : بين العربي والعربي من جهة ، وبين العربي والمولى من جهة ثانية . وكانت على الصعيد الحضاري العام ، مرحلة سادت فيها طبقة اسلامية بجوهر جاهلي ومظهر قيصري ، مستندة الى مبدأ أساسي هو مبدأ الافضلية العربية التي تتمثل بالافضلية القرشية . ولعبت هذه الطبقة ، وهي الاسرة الاموية وانصارها ، فيما يتعلق بالموروث العربي ، دورا مزدوجا : عادت ، سياسيا ، الى ما قبل الاسلام ، فاذكت من جديد لهب العصبية القبلية وكل ما يتصل بها لكي تواجه العناصر غير العربية ولكي تضرب العرب بعضهم ببعض ، واستندت الى تفسير خاص للسنة كما مارسها الخلفاء الثلاثة الاول ومن تابعهم ، لكي تجد لسلطانها السياسي مسوغاته وركائزه الدينية . وهكذا اكدت الموروث الديني والادبي بمعاييره المستقرة جماعيا : الشعر محاكاة لما اسسه شعراء الجاهلية ، والفكر الديني محاكاة لما تأسس في متابعة الخلفاء الثلاثة الاول ومتابعة تابعيهم . وفسرت هذه المتابعة بما يؤكد امرين : الاول تأييد الخلافة الاموية ، والثاني أن يكون تفكير الفرد تنويعا على تفكير الجماعة يدعمه ويزيده وضوحا وثباتا . والجماعة هي ، عمليا ، الفئات التي تقر الخلافة بما هي وكما هي ، والتي لا تعمل بهدي راي مستحدث ، وانما تعمل بهدي ما رآه السلف ، كما مُورس واستقر . ومن هنا تأسست اتباعية تقوم على الايمان بأولية ثابتة ، كاملة ومطلقة . والدين اساس هذه الاتباعية وباسمه اضفيت اشكالها وابعادها ومعاييرها على السياسة والادب . ومن هنا اكتسبت الصلة بين الثقافة والسياسة بدءا من العهد الاموي ، بعدا اكثر وضوحا وفعالية . فان يحكم الخليفة على شاعر لفسقه او تعهره ، او على مفكر لالحاده او لبدعته ، امر لم يكن يعني انه يحكم عليه دينيا او

اخلاقيا وحسب ، وانما كان يعني انه يحكم عليه سياسيا ايضا . وبما ان للتطور الاقتصادي تأثيرا حاسما بحيث تتغلب ، اخيرا ، الضرورة الاقتصادية ، فقد كان الشاعر ، بخاصة ، ينتج قصائده لكن داخل نظام اقتصادي لا يقدر ان يعيش الا اذا خضع له سياسيا . هكذا كان العهد الاموي استمرارا للقديم وبخاصة في الشعر . فاذا كان صحيحا ان الشاعر يعكس مطالب جمهور معين فان الجمهور الغالب في العهد الاموي كان قبليا . ومن هنا كان الشعر الغالب في هذا العهد ، قبليا ــ اي صورة عن الوضع الاجتماعي ــ الاقتصادي الذي كان سائدا . والتقويم الشعري والديني والسياسي كان هو ايضا استمرارا للقديم . فالافضل في الشعر هو الذي لا يكتب الشعر بـ « رأيه » ، بل الذي يكتبه بـ « راي » السلف الجاهلي . والافضل للخلافة هو الاقرب الى النبي بنسبه القرشي ، لا الافضل بحكمته وعدالته ، وبجدارته كانسان ، سواء كان قرشيا او غير قرشي ، أبيض او اسود .

هكذا صار الدين دين النظام وتوحد بالواقع السياسي لهذا النظام. وأصبح النظام ينظر الى الواقع من حيث انه يجب ان يتكيف وينسجم مع سياسته ومع « دينه » في آن ، ذلك ان النظام تجسيد للتآلف بين الله والعالم ، الغيب والواقع . واصبحت الثقافة، انطلاقا من ذلك، لا تتعارض مع الواقع القائم بل تتحد به ، وتصبح موضع اللقاء والوحدة بين نظر الدولة وعملها . أصبحت الثقافة والدولة شيئا واحدا .

لكن ، اذا كان العهد الاموي قبليا في بنيته السياسية ــ الاجتماعية العامة فقد كان كذلك عهد تململ نحو ما يتجاوز القبلية الى بنية اسلامية يتساوى فيها الجميع عربا او غير عرب ، ممن آمنوا بالدين الاسلامي . وكما كان هذا التململ علامة انقسام في الطبقات الاجتماعية ، فانه كان علامة انقسام في المعاني . اما الطبقة الحاكمة فترث ، وهي اذن ستفكر وتعمل من موقع الوارث المسيطر ، اي انها ستتمسك بالمعاني المستقرة الشائعة عن الدين وممارسته والتي قبلها الإكثر من الناس ، وبالتقاليد والنصوص

الظاهرة التي تدعمها . اما الطبقات المتململة او المسحوقة فانها ستشدد على ما يعطي للدين معناه الحقيقي كما تراه ، وسوف تفسر النصوص بما يلائم هذا المعنى ، اي بما يلائم حياتها وحاجاتها وطموحها . وهكذا كان العهد الاموي بداية الصراع في المجتمع الاسلامي بين المعاني على مختلف المستويات . وكانت الطبقات الحاكمة استمرارا لسيطرة قريش ، في الجاهلية ، اقتصاديا وسياسيا .

اما الطبقات المسحوقة فكانت افكارها ومواقفها تجسيدا للتحول وتعبيرا عنه في آن . وقد تمثل التحول ، على الصعيد النظري الفكري ، بما سمي الباطن او الحقيقة ، مقابل الظاهر او الشريعة ، وتمثل على الصعيد السياسي الاجتماعي ، بالدعوة الى الاشتراكية او المساواة الاقتصادية . واقترن النظر بالعمل فكانت الثورة المستمرة .

ومن هنا اختلفت مهمة الشاعر والمفكر ، بعامة ، في العهد الاموي ، بحسب موقعه . فالمنخرط في النظام السائد كان ينتج ثقافة تعبر عن القيم الموروثة او السلفية السائدة ، والمنخرط في رفض هذا النظام او الثورة عليه كان ينتج ثقافة تعبر عن التحول وامكاناته وآفاقه . وكان في ذلك ما يشير الى التطور اللامتساوي في العهد الاموي ، او الى التفاوت بين تطور البنية التحتية الاقتصادية وتطور البنية الثقافية الفوقية . ولئن كانت القيم ومعاييرها موجودة ، في الحالة الاولى ، بشكل قبلي ، فقد كانت في الحالة الثانية تنبع من تأويل جديد للمعاني القديمة أو من محاولة ابتكار قيم جديدة .

وفي الصراع الديني ــ السياسي ، فصلت نظرية الارجاء بين العقيدة والسياسة ، وقالت بأن العمل ليس ركنا من اركان الايمان . ومن هنا كان الارجاء ، على الصعيد العملي ، مسالمة او حيادا . كان تعبيرا عن الرغبة في استنباط مسلكية وتفكير يمكن بهما العيش في توافق مع النظام القائم ، بعيدا عن الموالاة والمعارضة معا . لكن مثل هذا الموقف يخدم ، في التطبيق النظام القائم . والواقع ان القائلين بالارجاء كانوا يرفضون الثورة على النظام مهما كان فاسدا ، او كانت المبادىء التي يقوم عليها تخالف مبادئهم . فكل من اعلن اسلامه مسلم مؤمن ، في نظرهم ، ولا تخرجه عن ايمانه

المعصية او الكبيرة ، وليس من حق الانسان ان يحكم في ذلك ، وانما الحق في الحكم لله وحده . وهكذا اعترفوا بالحكم الاموي وشرعيته والتقوا ، من هذه الناحية ، مع اهل الاتباع السياسي .

لكن نشأت ، مقابل ذلك ، نظرية خلع الوالي او الخليفة الجائر ، ونظرية استبدال قرشية الخلافة بمبدأ الاسلاموية القائل بأن الخلافة للأجدر ، يتساوى في ذلك القرشي وغيره ، ويتساوى الرجل والمرأة .

وقد انبثقت عن النظرية القائلة بالمساواة السياسيه بين المسلمين ، نظرية المساواة الاقتصادية فيما بينهم . واذا كانت نظرية المساواة تجسدت ، بين المسلمين ، نظرية المساواة الاقتصادية فيما بينهم . واذا كانت نظرية المساواة تجسدت ، بشكلها النموذجي الاول ، في عقيدة الخوارج ، فان النظرية الثانية تجسدت ، بشكلها النموذجي الاول ، في ثورة المختار الثقفي . وقد اتخذت هذه الثورة طابعا شبه طبقي ، فاتهمت بأنها ثورة « عبيد » ، وبان انتصارها يعني القضاء على السلطان العربي .

واقترنت النظريتان بمبدأ العمل من اجل تغيير الجور . ويتضمن مبدأ التغيير فكرة العدالة المستمرة اجتماعيا ، تقابلها ، دينيا ، فكرة الامامة المستمرة . وهي تعني ان النبوة لا تقتصر على فترة الوحي المعروفة ، وانما هي علم ابدي يشع نوره باستمرار على الارض سواء ظهرت في شخص معين ، او ظلت كامنة عند الله . فالنبوة لا نهائية ، أي لا خاتمة لها . وفي مناخ هذه الفكرة نشأ القول بعصمة الائمة ذلك ان علمهم لدني ، وليس كسبيا كما هو شان العلم لدى البشر . كذلك نشأ القول بالرجعة او المجيء . ومن هنا القول بـ « المهدي المنتظر » الذي « سيملأ الارض عدلا كما ملئت جورا » . فالامام امام الازل والزمان ، وسيد الابدية والتاريخ في آن . ونشأت كذلك فكرة التأويل ، وتعني في اشتقاقها الظاهر العودة الى الاول ، لكنها تعني ، على المستوى التاريخي ، تفسير الاول ، بما يلائم التالي . انها تعني ، بتعبير آخر ، تفسير القديم بما يلائم المحدث .

ومن هنا يمكن اعتبار مفهوم الامامة ثورة دينية ـ اجتماعية في آن .

الامامة اكثر من خلافة ، او هي غيرها . فهذه لقب سلطوي ـ سياسي اطلق على الشخص الذي خلف رسول الله ، اكثر مما هي لقب ديني . انها « نيابة عن صاحب الشريعة في حفظ الدين وسياسة الدنيا » . غير ان الخليفة يمكن ان يسمى اماما « تشبيها بامام الصلاة في اتباعه والاقتداء به » (١) ، من حيث نيابته عن صاحب الشريعة .

ويختلف الامام عن الخليفة في ان الامامة اولا حق اصلي ، اما الخلافة فسلطة اكتسابية واقعية . ويختلف ثانيا في ان الخلافة عن الرسول مطلقة في مسائل الدنيا لكنها مقيدة في مسائل الدين ، اما الامامة فمطلقة في الدين والدنيا . ويختلف ثالثا في ان الخليفة ليس نائبا عن الله ، اما الامام فينوب عنه . لكن ذلك لا يعني غياب الله ، وانما يعني ، على العكس ، مزيدا من حضوره الساطع الحي . فالامام خليفة الله وخليفة الرسول في آن . وهذه الخلافة ـ النيابة ليست اختيارا من الناس وانما هي اختيار من الله . واذا كان الله هو الذي يختار الامام الذي ينوب عنه ، فقد خصه بالعلم كله ، ما كان وما يكون ، وعصمه عن الخطأ .

والله لا يعلم الامام بالوحي ، فهذا خاص بالنبي وقد انقطع بعده . لكنه يعلمه « بالالهام والنكت في القلب ، والنقر في الاذن ، والرؤيا في النوم ، والملك المحدث له » (٢) .

ويقتضي هذا النوع من المعرفة ان يكون الالهام الالهي مستمرا ، ومن هنا نشأت مع فكرة الامامة المستمرة ، فكرة النبوة المستمرة .

---

(١) مقدمة ابن خلدون ، ص ١٩١ . لكن بعضهم ، كما يشير ابن خلدون ، يجيز تسمية الخليفة بخليفة الله ، « اقتباسا من الخلافة العامة التي للآدميين » . وقد نهى ابو بكر عنه لما دعي به ، وقال : لست خليفة الله ، ولكني خليفة رسول الله » .

(٢) المقالات والفرق ، لسعد بن عبد الله الاشعري (توفي ٣٠١ هـ) طهران ١٩٦٣ ، ص ٩٧ .

وقد اقتضت نظرية المعرفة الامامية نظرية في الوجود ، او لعل الاولى انبثقت عن الثانية ، فالامام خلق من النور ، قبل ان يخلق آدم (٣) ، وهو نور مستمر ، لكنه باطن . غير ان بطونه هو ، في الوقت نفسه ، حضور او ظهور . فثمة جدلية من الحضور ـ الغياب ، او من الابدية ـ الزمان ، في نظرية الامامة . والمهدي المنتظر هو نقطة اللقاء في الجدلية ، او هو الحاضر الغائب . فالحقيقة كامنة في هذه اللحظة من التقاء الزمن بالابد ، وهي لحظة غائبة ابدا ، حاضرة ابدا .

وبما ان الامام نور هو اول المخلوقات ، فان ذلك يعني ان الله خلق الاشياء به ، أي عرفها به . وبما ان نهاية الزمان عودة الى بدايته ، فانعلم الامام الذي هو علم البداية، هو علمالنهايةايضا. ومن هنا سمي علمه «علم الآفاق » .

وقد أوحى ذلك ان الامامية تقول بالحلول ، وهو ما تنفيه ، بحسب منطقها ذاته ، نفيا قاطعا . فالامام اسم الله من حيث انه ينبىء عنه ، كما ينبىء الاسم عن المسمى . والاسم الذي هو فرع للاصل ، لا يعرف الاصل بذاته ، بل بصفاته . فالله لا يعرف بذاته قطعا . والمنبىء عن الله ليس الاسم الظاهري للامام اي الاسم المصوت ، المركب من الاحرف الهجائية ، فهذا اسم للظاهر لا للذات . ويعني ذلك ان الامام اسم لله وليس تجسيدا له ، او هو صفة لله ، وليس عين الله .

وتقتضي الامامة وحدة كاملة بين الدين والسياسة، مناجل الارتفاع بالعالم الارضي الى ان يكون صورة عن العالم السماوي ، فتتحقق فيالعالم الارضي غبطة الحياة وغبطة المعرفة معا . وربما اختلطت الامامة هنا ، لدى بعض الباحثين بالتيوقراطية التي تسوغ السلطة المطلقة وتجعل الدين

---

(٣) الائمة خاصة الله ، « انشاهم في القدم ، قبل كل مدروء ومبروء » (الخطبة الغديرية ، مستدرك نهج البلاغة ، طبعة بيروت ، ص ٧٩) .

وسيلة لخدمة الدنيا . غير ان الامامة ، في مفهومها الاساسي ، بعيدة عن ذلك . فهي لطف الهي . وهي تقتضي ان يكون العالم تجسيدا لهذا اللطف. انها نوع من العودة الى البراء الاولى ، حيث يصدر البشر في علمهم عن ينبوع واحد، ويصدرون في عملهم عن تعليم واحد . وهكذا تبدو الامامة شكلا اسمى للطوباوية .

ومن هنا كانت الامامة اصلا اول في الدين والحياة ، وليست مصلحة كبقية المصالح الاجتماعية . وقد اقترن القول بالامامة ، تاريخيا ، باعلان الثورة في سبيل القضاء على الظلم والجور ، واقامة الحق والعدل . وكانت الطبقات التي تبنت نظرية الامامة وناوات أو حاربت الدولة الاموية ، طبيعة اجتماعية محددة . هي طبيعة الفئات المسحوقة . وفي حين كانت الدولة الاموية تفرض نفسها كضرورة الهية ، وكضرورة طبيعية ، بالتالي ، لانها الهية . كانت هذه الطبقات تعمل على تخطي هذه الضرورة الى الحرية ، وعلى تخطي الطبيعة الى الانسان . كانت تحاول أن تلغي شروط الحياة السائدة وتستبدلها بشروط اكثر حرية وتقدما . بل ان هذه الحركات كانت تعمل على تحويل ما يعتبر طبيعيا الى شكل تاريخي يمكن تجاوزه .

الهوامش

هوامش المقدمة ص ٣٥ ـ ١١٤

(١) انظر الى الدين هنا من منظور انتروبولوجي فادرسه من حيث انه « اصل » كما يعبر الغزالي ، في علاقته مع الظواهر الاجتماعية ، السياسية والثقافية وغيرها ، وفي تأثيره ونتائج هذا التأثير . ولا اعرض له في ذاته ، سلبا او ايجابا ، ولا ادخل، بالتالي، في جدل المفاضلة بين المذاهب . وتبعا لذلك ، فانني الاحظ الدين واصفه ، لا كما هو في ذاته ، بل كما فهم ومورس وساد .

(٢) راجع في هذا الصدد :

Massignon, L., Parole donnée, Paris 1970, PP. 352-360.

(٣) احياء علوم الدين ، للغزالي (طبعة دار الشعب) : ١/٣٠ .

(٤) كشاف اصطلاحات الفنون ، للتهانوي : ٥/١٢١١ ـ ١٢١٥ .

(٥) راجع رسالة عمر في القضاء الى ابي موسى الاشعري : الكامل للمبرد : ١/١٢ ـ ١٤ .

(٦) توالي التاسيس لابن حجر ، ص ٦٤ .

(٧) درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية : ١/٢٣٢ .

(٨) كشاف اصطلاحات الفنون : ٢/٥٠٣ .

(٩) المصدر نفسه : ٢/٥٠٣ ، فالدين لغة هو : العادة ، السيرة ، القهر، القضاء ، الحكم ، الطاعة ، الحال ، الجزاء ، السياسة ، الراي .

(١٠) الشامل في اصول الدين ، للجويني (ـ ٤٧٨ هـ .) ، ص ٣٤٥ ـ ٣٤٧ .

(١١) مقالات الاسلاميين : ٢/٥٨ ، ٢٠٠ .

(١٢) اعتمد هنا بشكل خاص ، على كتاب : النظريات السياسية والاسلامية ، لمحمد ضياء الدين الريس ، ص ٢٥٨ وما بعدها . والجمل والعبارات التي اضعها بين قوسين هي لصاحب الكتاب .

(١٣) النظريات السياسية الاسلامية ، ص ٢٦٢ .

(١٤) فاضل الفقهاء بين الفرض العيني وفرض الكفاية ، فرأى معظمهم تفضيل الاول ، غير ان تاج الدين السبكي يذكر في كتابه جمع الجوامع (١/٩٨) ان الاسفراييني وامام الحرمين والجويني يفضلان الفرض الكفائي .

(١٥) ورد للماوردي عن الامامة في كلمة له ما يلي : « فكانت الامامة أصلا عليه استقرت قواعد الملة ، وانتظمت به مصالح الامة » . (الاحكام السلطانية ، ص ٣) .

(١٦) الا عند سعيد بن المسيب ، فهو دائما فرض عين . (نقلا عن : النظريات السياسية الاسلامية ، ص ٢٦٩) .

(١٧) النووي ، المنهاج بشرح الرملي : ٧/١٩١ .

(١٨) المصدر السابق ، الصفحة نفسها .

(١٩) الاحياء : ١/١٦ .

(٢٠) رد المحتار على الدر المختار (طبعة الحلبي بمصر) : ١/٣٢ .

(٢١) الاحكام السلطانية ، ص ١٥ . ويحدده في مكان آخر في كتاب « ادب الدنيا والدين » (ص ١١٦) بقوله : « حفظ الدين من تبديل فيه ، والحث على العمل به من غير اهمال له » .

(٢٢) روضة الطالبين وعمدة السالكين ، طبعة المكتب التجاري ببيروت ، ص ٨ .

(٢٣) المصدر نفسه ، ص ٨ .

(٢٤) لمع الادلة ، للجويني ، الدار المصرية ، القاهرة ١٩٦٥ ، ص ١٠٦ . وهو هنا يشير الى آيات مثل : « خالق كل شيء فاعبدوه » (الانعام : ١٠٢) « قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار » (الرعد : ١٦) .

(٢٥) المصدر نفسه ، ص ١٠٧ .

(٢٦) الصافات : ٩٤ .
(٢٧) كتاب التمهيد ، للباقلاني ، تحقيق الاب رتشرد يوسف مكارثي اليسوعي ، المكتبة الشرقية ، بيروت ١٩٥٧ ، ص ٣٠٣ .
(٢٨) الاعراف : ١١٤ .
(٢٩) الصافات : ٩٣ .
(٣٠) كتاب التمهيد ، ص ٣٠٤ .
(٣١) الروم : ٢١ — ٢٢ .
(٣٢) الملك : ١٣ — ١٤ .
(٣٣) فاطر : ٣ .
(٣٤) النحل : ٢٠ .
(٣٥) الرعد : ١٦ — ١٧ .
(٣٦) كتاب التمهيد ، ص ٣٠٦ .
(٣٧) المصدر نفسه ، ص ٣٠٧ — ٣٠٨ .
(٣٨) باب القول في الارزاق ، باب القول في الاسعار ، ص ٣٢٨ — ٣٣١ .
(٣٩) الخاص ، لغة ، ما يوجب الانفراد ، واصطلاحا : كل لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد « والعام ، لغة : الشامل ، واصطلاحا : « كل لفظ ينتظم جمعا سواء اكان باللفظ او بالمعنى ، والمشترك هو « ما وضع لعدة معان مختلفة والمراد واحد منها ويدرك بالتأمل في معنى الكلام لغة » ، والمؤول هو « احد معاني المشترك الذي ترجح على غيره بغالب الراي » . (راجع : المدخل الى علم اصول الفقه محمد معروف الدواليبي ، الطبعة الخامسة ، دار الكتاب الجديد ، بيروت ١٩٦٥ ، ص ١٤٣ — ١٤٤ و ٤٢٦ — ٤٢٧) .
(٤٠) المصدر السابق ، ص ٤٢٧ .
(٤١) المصدر نفسه ، ص ٤٢٧ .
(٤٢) المصدر نفسه ، ص ٤٢٨ .
(٤٣) المصدر نفسه ، ص ٤٢٨ — ٤٣٠ .
(٤٤) المصدر نفسه ، ١٤٠ — ١٤٢ . وانظر دراسة مفصلة عن هذه القضايا في المصدر نفسه ، ص ١٣٦ — ٢٤٧ .

(٤٥) المصدر نفسه ، ص ١٥١ . انظر ايضا : ابو حنيفة ، لمحمد ابي زهرة ، (دار الفكر العربي ، القاهرة ١٩٤٧ ، ص ٢٥٣) .

(٤٦) المدخل الى علم اصول الفقه ، ص ١٥٣ .

(٤٧) المصدر نفسه ، ص ١٥٥ . وانظر استكمالا وتوسعا : اصول البزدوي وشرحه(استنبول ، ١٣٠٨ هـ .) : ٣٠٤/١ وما بعدها .

(٤٨) المصدر نفسه ، ص ١٥٥ – ١٥٦ .

(٤٩) المصدر نفسه ، ص ١٥٦ – ١٥٧ ، ١٥٩ .

(٥٠) المصدر نفسه ، ص ١٦٥ – ١٦٦ .

(٥٧) الموازنة : ٣٨/٢ ، ٢١٣ ، ٤٩٥/١ .

(٥٢) المصدر نفسه : ٤١٥/١ .

(٥٣) المصدر نفسه : ٣٥٣/٢ .

(٥٤) وهي مستمدة من الآية : « كبر مقتا عند الله ان تقولوا ما لا تفعلون » (الصف : ٣) .

(٥٥) مستمدة من الحديث : « ان الله بعثني بجوامع الكلم ، واختصر لي الحديث اختصارا » . وقد أورده المحاسبي (توفي سنة ٢٣٤ هـ .) في كتابه المسائل في أعمال القلوب والجوارح ، ص ١٣٤ .

(٥٦) المصدر نفسه ، ص ١٣٤ .

(٥٧) المصدر نفسه ، ص ١٣٥ .

(٥٨) المصدر نفسه ، ص ١٣٦ .

(٥٩) المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .

(٦٠) المصدر نفسه ، ص ١٣٧ . ويعلق المحاسبي على هذه الكلمة بقوله : « فهذا من البيان (يقصد بيان الحجاج) الذي كأنهسحر يسحر العقول حتى تميل اليه » .

(٦١) المصدر نفسه ، ص ١٣٧ .

(٦٢) المصدر نفسه ، الصفحة ذاتها .

(٦٣) أورد المحاسبي بعض الروايات التي تؤكد هذه الامور عن النبي والصحابة اثبتها فيما يلي :

١ ــ روى عن الاوزاعي عن عروة الرسول قال : « شرار امتي الذين ولدوا في النعيم ، وغذوا به ، همهم الوان الطعام والوان البيان ويتشدقون في الكلام » .

٢ ــ روى أبو هريرة ان النبي قال : « ايها الناس قولوا بقولكم، لا يستهوينكم الشيطان ، فان تشقيق الكلام من الشيطان».

٣ ــ ويروى هذا الحديث بشكل آخر : جاء رجل الى النبي ، فقال : « انت سيد قريش » ، فقال : « السيد لله » ، فقال : « انت افضلها قولا واعظمها طولا » ، فقال رسول الله : « ليقل احدكم ولا يستهوينه الشيطان » .

٤ ــ ويروى أن عمر بن الخطاب ، خطب ، فقيل له : « لو زدتنا ؟ » ، فقال : « امرنا باقصار الخطب » .

٥ ــ ويروى ان الحسن قال : « قام رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات يوم فخطبنا ، فاوجز في الخطبة ، ثم قال لابي بكر رضي الله عنه : قم فاخطب ، فقام دون مقام رسول الله وخطب دون خطبته . ثم قال لعمر : قم فاخطب . فقام دون مقام ابي بكر وخطب دون خطبته . فقال لرجل آخر : قم فاخطب . فقام وذهب يطنب ويشقق . فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « اسكت ، فان التشقيق من الشيطان ، وان من البيان لسحرا » (المصدر السابق ، ص ١٣٨) .

(٦٤) يعرف الغزالي السلوك بانه «تهذيب الاخلاق والاعمال والمعارف» (روضة الطالبين وعمدة السالكين ، ص ٢٣) .

(٦٥) المصدر نفسه ، الباب الثاني في بيان الادب ، ص ١٧ ــ ١٩ .

(٦٦) المصدر نفسه ، ص ٢٠ .

(٦٧) الباب الثامن عشر ، المصدر السابق ، ص ١٢١ .

(٦٨) المصدر نفسه ، ص ١٢١ .

(٦٩) المصدر نفسه ، ص ١٢٢ ــ ١٢٣ .

(٧٠) المصدر نفسه ، ص ١٢٥ ــ ١٢٦ .

(٧١) الملل والنحل ، ص ٤٥ .

(٧٢) المصدر نفسه ، ص ١٠ .

(٧٣) المصدر نفسه ، ص ١٣ .

(٧٤) المصدر نفسه ، ص ١٧ ــ ١٨ .

(٧٥) المصدر نفسه ، ص ٤٥ .

(٧٦) راجع في هذا الصدد ، حول الانتروبولوجية الدينية :

Bradbury, R. E., C. Geertz, M. E. Spiro, V. W. Turner, E. H. Winter, Essais d'anthropologie religieuse, Gallimard, Paris 1972, PP. 19-63, 109-151.

(٧٧) كشاف اصطلاحات الفنون : ١١٧٨/٥ .

(٧٨) الموازنة : ٢١٣/١ .

(٧٩) جامع البيان ، للطبري : ١٩٩/١ .

(٨٠) احياء علوم الدين : ٢٠٢/٢ .

(٨١) الجام العوام عن الخوض في علم الكلام ، طبعة منير ، ص ٣٤ .

(٨٢) المصدر نفسه ، ص ٣٦ .

(٨٣) اساس التقديس ، ص ٢٢٣ .

(٨٤) انظر الآية : ٧ ، من سورة آل عمران ، التي يحتج بها لمنع التأويل .

(٨٥) يقول ابن قتيبة في مقدمة « الشعر والشعراء » انه ترجم للشعراء المشهورين « الذين يقع الاحتجاج باشعارهم في الغريب ، وفي النحو ، وفي كتاب الله ، وحديث رسول الله » (ص ٧) . ويقول ابن جني : « ان العربي اذا قويت فصاحته وسمت لغته ، تصرف وارتجل ما لم يسبقه احد قبله به ، فقد حكي عن رؤبة وابيه انهما كانا يرتجلان الفاظا لم يسمعاها، ولا سبقا اليها » . (الخصائص: ٤٢٤/١) ويقول القاضي الجرجاني : « اذا سمعنا عن العربي الفصيح الذي يعتد حجة ، كلمة اتبعناه فيها ، وان لم تبلغنا من غيره ولم تسمع بها الا في كلامه » . (الوساطة ، طبعة بيروت ، ص ٣٤٥) .

(٨٦) راجع في هذا الصدد : من اسرار اللغة ، لابراهيم انيس ، (الطبعة الرابعة) ١٩٧٢ ، ص ٣٢ ــ ٣٧ .

(٨٧) فسر مرة ابو العباس ثعلب الحديث : « لا صلاة لمن لم يقروا بفاتحة الكتاب فصاعدا » ، بقوله : لا يجزيه الا بالحمد واخرى. فسأله فقيه : فما تقول في قول النبي : « لا قطع الا في ربع دينار فصاعدا » ، قال : القطع في الربع فما زاد . قال : فهلا قلت مثل ذلك في الحمد انها تجزي وحدها ؟ قال ابو العباس : السنة تقضي على اللغة ، واللغة لا تقضي على السنة » (مجالس ثعلب: ١٧٨/١ — ١٧٩) .

(٨٨) يتحدث الغزالي عن القديم والمحدث ، فيقول : « اما التوحيد فهو افراد القدم عن الحدث ، والاعراض عن الحادث والاقبال على القديم . ذاته القديمة بوصف الوحدانية موصوفة ، وبنعت الفردانية منعوتة ، وصفات المحدثات من المشاكلة والمماثلة والاتصال والانفصال والمقارنة والمجاورة والمخالطة والحلول والخروج والدخول والتغير والزوال والتبدل والانتقال من قدس ذاته ونزاهة صفاته مسلوبة ... » الى ان يقول : « والمحدث لا يدرك الا المحدث » (روضة الطالبين وعمدة السالكين ، ص ٤١ — ٤٢) .

(٨٩) الصاحبي ، لابن فارس ، (طبعة مؤسسة بدران، بيروت ١٩٦٤)، ص ٤٧ .

(٩٠) « ان اول بيت وضع للناس للذي ببكة مباركا وهدى للعالمين » (آل عمران : ٩٦) .

(٩١) « كنتم خير امة اخرجت للناس » (آل عمران : ١١٠) . راجع تفسير الآية في : جامع البيان في تأويل آي القرآن ، ٤٣/٤—٤٦ . انظر ايضا تفسير : « ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا» (فاطر : ٣٢) في المصدر نفسه : ١٣٣/٢٢ — ١٣٤ ، حيث يفسر: « الذين اصطفينا » بأنهم « امة محمد » .

(٩٢) مقالات الاسلاميين : ٣٢١/١ .

(٩٣) يروى ان ابن الخثعمي الشاعر ، قال : جن ابو تمام في قوله :

تروح علينا كل يوم وتغتدي   خطوب يكاد الدهر منهن يصرع

ايصرع الدهر ؟ فقيل له : هذا بشار يقول :

وما كنت الا كالزمان، اذا صحا صحوت، وان ماق الزمان اموق

قال : فسكت . وقيل له : وابوك يقول :

وليت لي دهري، باتباع جوده فكدت، للين الدهر ان اعقد الدهرا

الدهر يعقد ؟ قال : فسكت .

(اخبار ابي تمام للصولي ، ص ٢٤٧ — ٢٤٨) .

(٩٤) درء تعارض العقل والنقل : ١/٥٠ — ٥١ .

(٩٥) المصدر نفسه ، ص ٥٨ .

(٩٦) المصدر نفسه ، ١/١٤٦ .

(٩٧) المصدر نفسه ، ص ٢٧١ .

(٩٨) المصدر نفسه ، ص ٧٤١ .

(٩٩) المصدر نفسه ، ص ١٨٩ .

(١٠٠) المصدر نفسه ، ١/١٩٨ .

(١٠١) المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .

(١٠٢) المصدر نفسه ، ص ٢٧١ .

(١٠٣) الحديث في وعي الانسان العربي يتمثل في الشعوب والبلدان غير العربية ، لا في تفكيرها وطرقه وحسب ، بل كذلك في حياتها واساليب هذه الحياة . فالحديث ، بالنسبة اليه ، هو الغرب او الشرق الذي حاكى الغرب واصبح مضاهيا له ، أي اصبح وجها آخر للغرب . الحديث اذن يفترض في وعي العربي مجابهة مع عالم مخالف . ومن هنا رافق الخلاف بين المحافظين والمجددين ويرافقه دائما نقاش حول الشرق والغرب ، وطبيعة الصلة فيما بينهما .

وفي هذا الضوء نعرف كيف ان الحضارة الغربية تعني التغير ، اي النقد والبحث واعادة النظر الدائمة في الافكار والاوضاع السابقة والراهنة . ونفهم كيف انها قائمة على الحركة المتسائلة، الخلاقة . ونفهم اخيرا كيف ان الخلاف بين المحافظة والتجديد، انما هو نبض الحضارة الغربية .

وفي هذا الضوء نعرف بالمقابل كيف ان الحضارة العربية تعني ،

في وعي الانسان العربي ، الثبات ، اي التقليد والنقل ، وكيف انها قائمة على التفسير والمحاكاة ، وكيف ان الخلاف بين المحافظة والتجديد دليل ازمة وضياع . ونفهم ، باختصار ، كيف ان الحضارة العربية قائمة ، في وعي الانسان العربي ، على السلامة وطلب النجاة ، في حين ان الحضارة الغربية قائمة على المغامرة وطلب المجهول .

راجع في هذا الصدد :

Bammate, N. our-Dine, La tradition musulmane devant le monde actuel, in: tradition et innovation, E. La Baconnière, Neuchatel, 1956. PP. 119-150, 351-379.

(١٠٤) المقدمة ، ص ٤٥٢ .

(١٠٥) المصدر نفسه ، ص ٥١٤ .

(١٠٦) ترتبت على ذلك ظاهرة اعتبار كل فكر يشذ عن الاجماع خروجا على الاصول ورفضا لها . ولذلك يدان بالزندقة أو الالحاد أو الشعوبية ، وما تزال هذه التهم قائمة حتى اليوم ، وقد اخذ بعضها اسماء جديدة واشكالا جديدة . وليس الوحي ، بما هو وحي ، هو الذي ولد العقلية الاجماعية . ولكن الذي ولدها انما هو فهم معين خاص للوحي . وقد اقترن هذا الفهم بأكثرية عددية في المجتمع وباوضاع اقتصادية واجتماعية وسياسية مما هيأ له ان يسود المجتمع العربي، وبخاصة من الناحية السياسية، وان يسيطر عليه .

(١٠٧) المدخل الى علم أصول الفقه ، ص ٣٤٢ .

(١٠٨) المصدر نفسه ، ص ٣٤٦ .

(١٠٩) كتاب الانوار ، للشيخ ابي القاسم الصقلي . انظر الرسائل الصغرى لابن عباد نشرها الاب بولس نويا اليسوعي ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، ص ٧٥ ــ ٧٦ . وانظر : الثورة بين ديانة الآب وديانة الابن ، للاب بولس نويا : مواقف ، العدد ٣ ، ١٩٦٨ ، ص ١٤٩ ــ ١٥٩ .

(١١٠) ربما كان في ذلك ما يفسر صيرورة الفكر العربي لفظيا وليس للممارسة أي اثر فيه . ويكفينا تحليل سريع للكلام العربي

الذي نسمعه أو نقرؤه ، اليوم ، لكي نتأكد من ذلك . فالعربي يلفظ كلاما حول تغيير الواقع مثلا ، او الثورة — ثم يصدق هذا الكلام ، ويقتنع انه غير او ثار ، ثم يسلك ويفكر ويحكم على اساس انه غير وثار . وهكذا فان الكلام العربي اليوم ليس منفصلا عن اللغة وحسب ، وانما هو منفصل عن الانسان نفسه كذلك . حتى اننا ليمكننا القول ان العربي لا يتكلم ، وانما يومىء او يصدر أصواتا .

(١١١) البلغة في تاريخ ائمة اللغة ، للفيروزابادي ، ص ٨١ .

(١١٢) الكامل ، لابن الاثير : ٨٦/٣ ، وكان عدد الذين تمردوا على عثمان « قريبا من الفي مقاتل من الابطال » (المصدر نفسه : ٩١/٣ ، الهامش). وفي هذا الصدد نشير الى ان الامام عليا حين سئل قبيل موته عمن يخلفه ، قال : « ما آمركم ولا انهاكم ، انتم ابصر » . الكامل : ١٩٦/٣ ، والى ان معاوية خطب قبيل موته ، فقال : « لن يأتيكم بعدي الا من انا خير منه ، كما ان من قبلي كان خيرا مني » . (المصدر نفسه : ٢٥٩/٣) .

واوصى علي ابنيه الحسن والحسين ، قبيل موته ، قائلا : « لا تبغيا الدنيا وان بغتكما ، ولا تبكيا على شيء زوي عنكما ، وقولا الحق ، وارحما اليتيم ، واعينا الضائع ، وكونا للظالم خصيما وللمظلوم ناصرا » (الكامل : ١٩٦/٣) . وحين مرض معاوية المرض الذي مات فيه دعا ابنه يزيد وقال له : « وطأت لك الامور ، وذللت لك الاعداء ، واخضعت لك رقاب العرب ، وجمعت لك ما لم يجمعه احد » . (المصدر نفسه : ٢٥٩/٣) . وتكشف هذه الاقوال عن منحيين اساسيين في النظر والعمل : الاول هو الذي ارتبطت به ، تاريخيا ، وانبثقت عنه مختلف التحركات التي تسير في افق التحول . والمنحى الثاني هو الذي ارتبطت به مختلف التحركات التي كانت تسير في افق الثبات . وكانت التحركات الاولى ، بالضرورة ، هجومية ثورية ، اما الثانية فكانت دفاعية محافظة . وكانت الاولى تأويلية ابداعية ، اما الثانية فكانت نقلية تقليدية . الاولى مثلت الحداثة ، والثانية مثلت القدم . وارتبطت التحركات

الاولى ، تبعا لذلك ، بالتوكيد على الحرية ، بشتى أشكالها ، وارتبطت التحركات الثانية بالطغيان ، في شتى اشكاله .

(١١٣) الكامل ، لابن الاثير : ٣/٩٠ ، الهامش .
(١١٤) المصدر نفسه : ٣/١٠٦ .
(١١٥) جوهر المسيحية ، ص ٥٩ .
(Feuerbach, L. L'essence du Christianisme, Ed. F. Maspero, Paris 1968).
(١١٦) مات الحلاج سنة ٩٢٢ ، ومات فويرباخ سنة ١٨٧٢ .
(١١٧) تحدد هذه الفترة بين قيام الرسول بالدعوة الى الاسلام وقيام الدولة الاموية سنة ٤١ هـ وهي أكثر من نصف قرن (٥٣ سنة). انظر لتحديد معنى الخضرمة : لسان العرب ، مادة : خضرم . وانظر : شعر المخضرمين واثر الاسلام فيه ، يحيي الجبوري ، مكتبة النهضة ، بغداد ١٩٦٤ .
(١١٨) راجع في هذا الصدد : العصبية القبلية واثرها في الشعر الاموي ، احسان النص ، بيروت ١٩٦٤ ، ص ٥٣ . راجع ايضا : نهاية الارب في انساب العرب ، القلقشندي ، القاهرة ١٩٥٩ ، ص ٢٠ . ومن المعروف ان النسب العربي يقوم على رابطة الابوة . وتعرف القبيلة بأنها الجماعة التي تنتمي الى أب واحد ، ومن هنا يؤخذ اسم القبيلة من اسم الاب .
(١١٩) الديوان بشرح التبريزي : ٣/١٦٣ .
(١٢٠) الوساطة ، ص ١٢ — ١٥ .
(١٢١) المصدر نفسه ، ص ١٢ — ١٥ .
(١٢٢) المصدر نفسه ، ص ٢٦ — ٢٨ .
(١٢٣) بولس نويا : الثورة بين ديانة الاب وديانة الابن ، مواقف ، عدد ٣ .
(١٢٤) راجع حول معنى التجربة الصوفية :

Nwyia, P., Al-Niffari ou l'homme en dialogue avec Dieu, in les cahiers de l'oronte, 3, 1965 PP. 13-27.

— Exegèse coranique et langage mystique, Dar El-Machreq Editeurs, Beyrouth, 1970, PP. 209-230; 311-389.

— Ibn At. a Allah et la naissance de la Confrèrie Sadilite, Dar El-Machreq Editeurs, Beyrouth, 1972 PP. 3-79.

(١٢٥) أنظر : اثر القرآن في تطور النقد العربي ، محمد زغلول سلام ، دار المعارف بمصر ، ص ١٠٦ ــ ١٠٧ .

(١٢٦) العمدة : ٢٩٤/٢ ــ ٢٩٥ .

(١٢٧) من هنا كذلك نشأ الفرق بين ما تسميه الصوفية « العبارة » و « الاشارة » .

(١٢٨) البيان : ٩٧/١ . هناك كلمات مماثلة عن البيان يستشهد بها الجاحظ ، ويتبناها ، منها قول جعفر بن يحيي عن البيان ، هو : « ان يكون الاسم يحيط بمعناك ، ويجلي عن مغزاك ، وتخرجه من الشركة ولا تستعين عليه بالفكرة ، والذي لا بد منه ان يكون (...) غنيا عن التأويل » . ومنها قول الاصمعي : « البليغ من اغناك عن المفسر » (البيان : ١١٨/١) ومنها قول لمجهول يتبناه الجاحظ : « لا يكون الكلام يستحق اسم البلاغة حتى يسابق معناه لفظه ، ولفظه معناه ، فلا يكون لفظه الى سمعك أسبق من معناه الى قلبك » . (البيان : ١٢٧/١) . ويعرف الرماني البيان بأنه « احضار المعنى للنفس بسرعة ادراك» وبأنه « الكشف عن المعنى حتى تدركه النفس من غير عقلة » . (العمدة : ٢٥٤/١) .

(١٢٩) البيان : ١٠٣/١ ــ ١٠٤ .

(١٣٠) كشاف اصطلاحات الفنون : ٣٥١/٢ ــ ٣٥٣ . ومن هنا تجدر الاشارة الى أهمية « عالم المثال » .

(١٣١) كتاب عطف الالف المألوف على اللام المعطوف ، لابي الحسن علي بن محمد الديلمي ، تحقيق ج. ك. فاديه ، القاهرة ــ مطبعة المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية ، ١٩٦٢ ، ص ١٠٩ .

(١٣٢) راجع في هذا الصدد :

Focillon, H., Vie des Formes, P. U. F. Paris 1964.

هوامش الفصل الاول

الاتباعية في الخلافة والسياسة ص ١١٩ – ١٣٠

(١) تاريخ الرسل والملوك (تاريخ الطبري) ، ابو جعفر محمد بن جرير الطبري ، دار المعارف بمصر ، ١٩٦٩ : ١٨٩/٣ ، ١٩٣ ، ١٩٤ : من هذه الاخبار ان النبي قال حين « غمر واشتد به الوجع » : « اهريقوا علي من سبع قرب من آبار شتى حتى أخرج الى الناس فأعهد اليهم . » . ومنها انه قال : حين اشتد وجعه : « ائتوني اكتب كتابا لا تضلوا بعدي أبدا » . ويضيف الخبر : « فتنازعوا ، ولا ينبغي عند نبي ان يتنازع ، فقالوا : ما شأنه ؟ أهجر ؟ استفهموه . فذهبوا يعيدون عليه . فقال : دعوني ، فما أنا فيه خير مما تدعونني اليه. وأوصى بثلاث ، قال: اخرجوا المشركين من جزيرة العرب ، واجيزوا الوفد بنحو مما كنت اجيزهم . وسكت عن الثالثة عمدا ، او قال : فنسيتها » . انظر ايضا : صحيح البخاري ، ابو عبدالله محمد بن اسماعيل بن ابراهيم بن المغيرة ، (٢٥٦ هـ – ٧٨٠ م) . طبعة دار ومطابع الشعب بالقاهرة ، (دون تاريخ) : ١١/٦ – ١٢ ، وفيه : « لما حضر رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي البيت رجال ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم : هلموا اكتب لكم كتابا لا تضلوا (او لا تضلون) بعده . فقال بعضهم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد غلبه الوجع ، وعندكم القرآن ، حسبنا كتاب الله . فاختلف أهل البيت واختصموا ، فمنهم من يقول : قرّبوا يكتب لكم كتابا لا تضلوا بعده ، ومنهم من يقول غير ذلك . فلما أكثروا اللغو والاختلاف ، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : قوموا . قال عبيد الله فكان يقول ابن عباس ان

الرزية كل الرزية ما حال بين رسول الله صلى الله عليه وسلم وبين ان يكتب لهم ذلك الكتاب ، لاختلافهم ولغطهم » . وفي رواية أخرى عن سعيد بن جبير : « قال ابن عباس يـوم الخميس : وما يـوم الخميس ، اشتد برسول الله صلى الله عليه وسلم وجعه ، فقال: ائتوني أكتب لكم كتابا لن تضلوا بعده أبدا ، فتنازعوا ولا ينبغي عند نبي تنازع، فقالوا : ما شأنه ، اهجر ؟ استفهموه ، فذهبوا يردون عليه ، فقال : دعوني ، فالذي أنا فيه خير ممـا تدعونني اليـه » (المصدر نفسه : ٦/١١) . وانظر طبقات ابن‌سعد (طبقات‌الصحابة والتابعين والعلماء ، لابي عبدالله محمد بن سعد بن منيع الزهـري البصري (توفي سنة ٢٣٠ هـ ـ ٨٤٥ م) ، طبعة بيروت : باب‌الكتاب الذي اراد الرسول ان يكتبه لامته : ٢/٢٤٣ ـ ٢٤٤ ، وفيه علـى لسان عمر بن الخطاب : « كنا عند النبي صلى الله عليه وسلم وبيننا وبين النساء حجاب ، فقال رسول اللـه صلى الله عليـه وسلم اغسلوني بسبع قرب وأتوني بصحيفة ودواة أكتب لكم كتابا لـن تضلوا بعده أبدا . فقال النسوة : ائتوا رسول الله بحاجته . قال عمر فقلت : اسكتن فانكن صواحبه ، اذا مرض عصرتن أعينكن، واذا صح أخذتن بعنقه ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : هن خير منكم » . وفي حديث جابر : « دعـا النبي عنـد موتـه بصحيفة ليكتب فيها لامته كتابا لا يضلوا ولا يضلوا ، فلغطوا عنده حتى رفضها النبي » . (المصدر نفسه ، ص ٢٤٤) . وفي حديث آخر لابن عباس ، عن عكرمة : « ان النبي قال في مرضه الذي مات فيه : ائتوني بدواة وصحيفة أكتب لكم كتابا لن تضلوا بعده أبدا ، فقال عمر بن الخطاب : من لفلانة وفلانة مدائن الروم ؟ ان رسول الله ليس بميت حتى يفتحها ، ولو مات لانتظرنـاه كما انتظـرت بنو اسرائيـل موسى . فقالت زينب زوج النبي صلى الله عليـه وسلم : الا تسمعون النبي صلى الله عليه وسلم يعهـد اليكـم ؟ فلغطوا ، فقال : قوموا ، فلما قاموا قبض النبي مكانه » . (طبقات ابن سعد : ٢/٢٤٤) . وانظر : صحيح مسلم (ابو الحسن مسلـم ابن الحجـاج القشيري النيسابوري ، (توفي ٢٦١ هـ ـ ٨٨٥ م) ،

طبعة القاهرة ١٣٣٤ : ٧٦/٥ وفيه : « ائتوني بالكتف والدواة اكتب لكم كتابا لن تضلوا بعده ابدا ، فقالوا : ان رسول الله صلى الله عليه وسلم يهجر » .

(٢) تاريخ الطبري : ٢٠١/٣ - ٢٠٦ ، ٢١٨ - ٢٢٣ .

(٣) المصدر نفسه : ٢١٨/٣ .

(٤) المصدر نفسه : ٢١٨/٣ .

(٥) المصدر نفسه : ٢١٩/٣ .

(٦) المصدر نفسه : ٢٠١/٣ .

(٧) المصدر نفسه : ٢٠٥/٣ .

(٨) المصدر نفسه : ٢٢٠/٣ .

(٩) المصدر نفسه : ٢٢٠/٣ .

(١٠) المصدر نفسه : ٢١٩/٣ - ٢٢٠ . وفي رواية اخرى : « منا الامراء ومنكم الوزراء » (المصدر نفسه ، ص ٢٠٢) .

(١١) المصدر نفسه : ٢٢٠/٣ - ٢٢١ .

(١٢) المصدر نفسه : ٢٢١/٣ .

(١٣) المصدر نفسه : ٢٢١/٣ .

(١٤) المصدر نفسه : ٢٢١/٣ - ٢٢٢ .

(١٥) المصدر نفسه : ٢٢٣/٣ .

(١٦) المصدر نفسه : ٢٢٢/٣ .

(١٧) المصدر نفسه : ٢٢٢/٣ - ٢٢٣ .

(١٨) المصدر نفسه : ٢٠٨/٣ . ويروي الطبري ان عليا لم يابه ، بالمقابل ، لتحريض ابي سفيان ضد ابي بكر حين قال له : « ما بال هذا الامر في اقل حي من قريش ، والله لئن شئت لاملأنها عليه خيلا ورجالا » . وقال له علي : « يا ابا سفيان طالما عاديت الاسلام واهله فلم تضره بذلك شيئا . انا وجدنا ابا بكر لها اهلا » . وفي خبر آخر انه لما اجتمع الناس على بيعة ابي بكر ، اقبل ابو سفيان وهو يقول : والله اني لارى عجاجة لا يطفئها الا دم . يا آل عبد مناف فيم ابو بكر من اموركم ، اين المستضعفان . اين الاذلان علي

والعباس ؟ وقال : ابا حسن ، ابسط يدك حتى ابايعك . فأبى علي عليه ، فجعل يتمثل بشعر المتلمس :

ولن يقيم على خسف يراد به الا الاذلاّن عَيرُ الحي والوتدُ
هذا على الخسف معكوس برمته وذا يُشج فلا يبكي له احد

... فزجره علي ، وقال : انك والله ما اردت بهذا الا الفتنة . وانك والله طالما بغيت الاسلام شرا . لا حاجة لنا في نصيحتك » (المصدر نفسه : ٢٠٩/٣) .

(١٩) المصدر نفسه : ٢٠٢/٣ .

(٢٠) المصدر نفسه : ٢٠٣/٣ .

(٢١) البقرة : ٣٠ .

(٢٢) ص : ٢٦ .

(٢٣) قال ابو بكر لسعد بن عبادة : « ولقد علمت يا سعد ان رسول الله قال وانت قاعد : قريش ولاة هذا الامر ، فبر الناس تبع لبرهم ، وفاجرهم تبع لفاجرهم » . (الطبري : ٢٠٣/٣) .

(٢٤) ... « فمتى بويع ابو بكر ؟ قال : يوم مات رسول الله صلى الله عليه وسلم كرهوا ان يبقوا بعض يوم وليسوا في جماعة . قال : فخالف عليه احد ؟ قال : لا ، الا مرتد ، أو من قد كاد ان يرتد . لولا ان الله عز وجل ينقذهم من الانصار » . (الطبري ٢٠٧/٣) .

(٢٥) معجم الفاظ القرآن الكريم ، باشراف مجمع اللغة العربية ، القاهرة ١٩٧٠ ، الطبعة الثانية : ٣٦٥/١ .

(٢٦) راجع جملة من الاخبار والاحاديث حول تفضيل قريش على سائر العرب ، جمعها عبد الغني الدقر من المصادر القديمة ، في كتابه : الامام الشافعي ، فقيه السنة الاكبر ، دار القلم — دمشق — بيروت ١٩٧٢ ، ص ٣٣ — ٣٥ . منها مثلا الحديث القائل : « الناس تبع لقريش في الخير والشر » (صحيح مسلم ، عن جابر) ومنها : « ان للقرشي قوة الرجلين من غير قريش » ، قيل للزهري : ما عنى بذلك ؟ قال : نبل الراي » (مسند احمد) .

(٢٧) وأعظم خلاف بين الامة خلاف الامامة ، اذ ما سل سيف في الاسلام

على قاعدة دينية مثل ما سل على الامامة في كل زمان » .
(الشهرستاني ، الملل والنحل ، طبعة الازهر : ٢/٢٠) .

(٢٨) يروي الطبري ان عمرا قال لابن عباس في حديث جرى بينهما : « يكرهون ان تجتمع فيكم النبوة والخلافة » . وفي رواية اخرى: « كرهوا ان يجمعوا لكم النبوة والخلافة فتبجحوا على قومكم .. فاختارت قريش لانفسها ، فاصابت ووفقت » . (الطبري : ٢٢٢/٤ ـ ٢٢٣) .

(٢٩) المصدر نفسه : ص ١٩٢ ، ٢٢٧ .

(٣٠) المصدر نفسه : ص ١٩٢ ، اذ يقول لعبد الله بن عمر موصيا : « ان اختلف القوم فكن مع الاكثر ، وان كانوا ثلاثة وثلاثة فاتبع الحزب الذي فيه عبد الرحمن » وعبد الرحمن لا يمكن ان يكون في حزب بني هاشم . راجع ايضا ص ٢٢٩ وما بعدها . وانظر اخبار العداوة في الجاهلية وبعد الاسلام بين بني أمية وبني هاشم: الطبري : ٢٥٣/٢ ، ٣٢٣ ، ٣٢٧ ، ٣٣٦ ، ٣٤١ ـ ٣٤٢ .

(٣١) يروي الطبري ان عمرا اوصى صهيبا : « ... فان اجتمع خمسة ورضوا رجلا وابى واحد فاشدخ راسه ـ او اضرب راسه بالسيف ـ وان اتفق اربعة فرضوا رجلا منهم وأبى اثنان فاضرب رؤوسهما. فان رضي ثلاثة رجلا منهم فحكموا عبدالله بن عمر، فاي الفريقين حكم له فليختاروا رجلا منهم ، فان لم يرضوا بحكم عبدالله بن عمر ، فكونوا مع الذين فيهم عبد الرحمن بن عوف ، واقتلوا الباقين ان رغبوا عما اجتمع عليه الناس » . (الطبري ٢٢٩/٤). راجع ايضا موقفه في اثناء اجتماع السقيفة وبعد مبايعة ابي بكر. انظر ايضا : الامامة والسياسة ، لابن قتيبة ، الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٥٧ ، ص ٢٣ ـ ٢٥ .

(٣٢) الطبري ، ص ٢٣٣ .

(٣٣) المصدر نفسه ، ص ٢٤٥ ، راجع ايضا ص ٤٢٢ .

(٣٤) يقول في هذا الكتاب : « ... فان امر هذه الامة صائر الى الابتداع بعد اجتماع ثلاث فيكم : تكامل النعم ، وبلوغ اولادكم من السبايا، وقراءة الاعراب والاعاجم القرآن . فان رسول الله صلى الله عليه

وسلم ، قال : « الكفر في العجمة » ، فاذا استعجم عليهم امر تكلفوا وابتدعوا » . (الطبري : ٤/٢٤٥) .

(٣٥) الطبري : ٣/٣٨٨ ، فقد ورد هذا التعبير في هذه الرواية : « كان خالد بن سعيد بن العاص باليمن زمن النبي صلى الله عليه وسلم ، وتوفي النبي وهو بها . وقدم بعد وفاته بشهر ، وعليه جبة ديباج ، فلقي عمر بن الخطاب وعلي بن ابي طالب ، فصاح عمر بمن يليه : مزقوا عليه جبته . أيلبس الحرير وهو في رجالنا في السلم مهجور . فمزقوا جبته . فقال خالد : يا ابا الحسن ، يا بني عبد مناف أغلبتم عليها . فقال علي عليه السلام : امغالبة ترى ام خلافة ؟ قال ؟ لا يغالب على هذا الامر اولى منكم يا بني عبد مناف . وقال عمر لخالد : فض الله فاك . والله لا يزال كاذب يخوض فيما قلت ثم لا يضر الا نفسه » . راجع ايضا ص ٣٥١ .

(٣٦) الطبري : ٤/٣٧١ — ٣٧٢ . وفي رواية : « اما ان اخلع لهم امرهم ، فما كنت لاخلع سربالا سربلنيه الله عز وجل » . (المصدر نفسه ، ص ٣٧١) .

(٣٧) المصدر نفسه ، ص ٣٧١ . وكان « أهل الاحداث » يسمون افعال عثمان التي اخذوها عليه « احداثا » كذلك . (المصدر نفسه ، الصفحة نفسها) .

(٣٨) قتل سنة ٣٥ هـ . راجع تفاصيل حصاره وقتله في الطبري : ٤/٣٣٠ — ٣٩٦ .

(٣٩) من المعروف ان عليا نفسه كان فقيرا ، وان النبي هو الذي كفله ورباه . ومن المعروف ايضا ان الاشخاص الاوائل الذين شايعوه كانوا ايضا فقراء كسلمان الفارسي وابي ذر الغفاري وحذيفة بن اليمان والمقداد بن الاسود وعمار بن ياسر . وخاطب مرة عمار بن ياسر عليا بقوله : « ... ووهب لك حب المساكين ، فجعلك ترضى بها اتباعا ويرضون بك اماما » . (حلية الاولياء ، للاصفهاني ، القاهرة ١٩٣٢ : ١/٧١) . انظر تفاصيل هذه الناحية في : الصلة بين التصوف والتشيع . كامل مصطفى الشيبي ، دار المعارف بمصر ، ١٩٥٩ ، ص ٢٣ — ٨٣ .

(٤٠) نهج البلاغة ، بشرح الشيخ محمد عبده وتحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد (مصر ، بلا تاريخ) : ٤٢/١ ـ ٤٣ .

(٤١) المقدمة ، دار احياء التراث العربي ، بيروت (بلا تاريخ) ، ص ٢٠٥ . وبالعصبية نفسها ، يفسر ابن خلدون بيعة معاوية ليزيد ، يقول : « والذي دعا معاوية لايثار ابنه يزيد بالعهد دون من سواه ، انما هو مراعاة المصلحة في اجتماع الناس واتفاق اهوائهم ، باتفاق اهل الحل والعقد عليه حينئذ من بني امية ، اذ بنو امية يومئذ لا يرضون سواهم ، وهم عصابة قريش واهل الملة اجمع واهل الغلب منهم ، فآثره بذلك ... وعدل عن الفاضل الى المفضول حرصا على الاتفاق واجتماع الاهواء ، الذي شأنه اهم عند الشارع » (المصدر نفسه ، ص ٢١٠) .

(٤٢) انظر فيما يتعلق بعداء قريش لبني هاشم : سيرة ابن هشام : ٢١٩/١ ـ ٢٢٠ ، والطبري : ٣٣٥/٢ ـ ٣٣٦ ، حيث يشير الى ان قريش تعاقدوا فيما بينهم « على ألا ينكحوا الى بني هاشم وبني المطلب ، ولا ينكحوهم ، ولا يبيعوهم شيئا ، ولا يبتاعوا منهم . فكتبوا بذلك صحيفة ، وتعاهدوا وتواثقوا على ذلك ، ثم علقوا الصحيفة في جوف الكعبة ، توكيدا بذلك الامر على انفسهم » . وكان ابو سفيان هو الذي يقود هذا العداء . يقول على اثر غزوة أحد :

وسلّى الذي قد كان في النفس انني
قتلت من النجار كل نجيب

ومن هاشم قرما نجيبا ومصوبا
وكان لدى الهيجاء غير هيوب

ولو انني لم اشف منهم قرونتي
لكانت شجى في القلب ذات ندوب

وعن هذا العداء عبّرت هند بنت عقبة والنسوة اللاتي معها حيث اخذن « يجدعون الآذان والأنوف » من قتلى المسلمين في أحد ، واتخذت هند من آذان الرجال وأنوفهم خلاخيل وقلائد ، وبقرت

عن كبد حمزة فلاكتها ، فلم تستطع ان تسيغهـا فلفظتهـا » .
(الطبري : ٢/٥٢٤ ــ ٥٢٥) .

وورد صدر البيت الاخير في سيرة ابن هشام كما يلي : « ولـو انني لم اشف نفسي منهم » ، والقرونة هي النفس . وقـد رد عليه حسان بن ثابت بقوله :

ذكرت القروم الصيد من آل هاشم
ولست لزور قلتـه بمصيب

اتعجب أن اقصدت حمـزة منهم
نجيبا وقـد سميتـه بنجيب

الم يقتلـوا عمرا وعتبـة وابنـه
وشيبة والحجاج وابن حبيب

غداة دعـا العاصي عليـا فراعـه
بضربة عضب بلـه بخضيب

(الديوان ٦٤ ــ ٦٦ ، والطبري : ٢/٥٢٣) اما العداء بين القبائل وعودة العصبية القبلية ، فالاخبار عنهما كثيرة . راجع في هـذا الصدد الكتاب الجامع : العصبية القبليـة واثرهـا في الشعـر الاموي ، احسان النص ، دار اليقظة العربية بيروت ١٩٦٤ .

(٤٣) الطبري : ٥/٢٥٣ ، ٢٧٥ .

(٤٤) ابن ابي الحديد ، شرح نهج البلاغة ، بتحقيق محمد ابي الفضـل ابراهيم ، مصر ١٩٦٤ : ٣/١٦ .

(٤٥) أعطى معاوية لسمرة بن جندب نائب زياد علـى البصرة اربعمئـة الف درهم ليروي أن عليا هو المقصود بالآية : « ومن الناس من يعجبك قوله في الحياة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبـه وهـو الد الخصام ، واذا تولى سعى في الارض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل » . (البقرة : ٢٠٤ ــ ٢٠٥)، وان قاتل علي هو المقصود بالآية : « ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضاة اللـه » . (البقرة : ٢٠٧) وكان بين من وافقوا معاوية على ذلك وامثالـه

ابو هريرة ، وعمرو بن العاص ، وعروة ابن الزبير . (شرح نهج البلاغة لابن ابي الحديد : ١/٣٦١ ، ٣٥٨) . انظر ايضا حول شراء معاوية الناس بالمال : الطبري : ٥/٢٤٣ حيث يقول عن وفد من بني تميم اعطاهم مالا : « اشتريت من القوم دينهم » . وانظر ايضا حول الموضوع نفسه خبرا عن مالك بن هبيرة ، المصدر نفسه : ٥/٢٨٧ .

(٤٦) ورد كثير منها في صحيح البخاري ومسند احمد بن حنبل . يذكر البخاري باسانيده المختلفة عن عبد الله بن عمر « قال : قال رسول الله : انكم سترون بعدي اثرة وامورا تنكرونها ، قالوا : فما تامرنا يا رسول الله ؟ قال : ادوا اليهم حقهم وسلوا الله حقكم » (٨/٧٧) ويروي كذلك عن عبد الله بن عباس « قال : قال رسول الله : من راى من اميره شيئا يكرهه فليصبر عليه ، فانه من فارق الجماعة شبرا فمات الا ميتة جاهلية » (٨/٧٧). ويروي عن علقمة بن وائل الحضرمي عن ابيه « قال : سال مسلمة بن زيد الجعفي رسول الله فقال : يا نبي الله ارايت ان قامت علينا امراء يسالوننا ويمنعونا حقنا ، فما ترى ؟ فاعرض عنه ، ثم ساله ، فاعرض عنه ، ثم ساله في الثانية او الثالثة ـ فجذبه الاشعث بن قيس ـ وقال رسول الله : اسمعوا واطيعوا فان عليهم ما حملوا وعليكم ما حملتم » (٢/١١٩) ويروي باسناده عن عجرفة « قال سمعت رسول الله يقول انه ستكون هنات وهنات ، فمن اراد ان يفرق امر هذه الامة ـ وهي جمع ـ فاضربوه بالسيف كائنا ما كان » (٢/١٢١) . ويروي كذلك باسناده عن ابي سعيد الخدري « قال : قال رسول الله : اذا بويع لخليفتين فاقتلوا الآخر منهما » (٢/١٢٢) . ويلخص هذه الاحاديث كلها ما رواه احمد بن حنبل باسناده عن ابي هريرة : «ستكون فتن ، القاعد فيها خير من القائم ، والقائم خير من الماشي ، والماشي خير من الساعي ، ومن وجد ملجا او معاذا فليعذبه » (مسند احمد : ٢/٢٨٢) .

(٤٧) ابن خلدون ، المقدمة ، ص ٢١٨ .

(٤٨) المصدر نفسه ، ص ٢١٩ . ويحدد ابن خلدون الحسبة بقوله انها « من باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ، الذي هو فرض على القائم بامور المسلمين » . (المصدر نفسه ، ص ٢٢٥) .

(٤٩) انظر تمثيلا لا حصرا : الكامل لابن الاثير : ٣/٢٢٢ – ٢٢٣ ، حيث تزعم السلطة الاموية أنها تسوس الناس « بسلطان الله » ، ولذلك فان لها عليهم السمع والطاعة .

هوامش الفصل الثاني

الاتباعية في السنة والفقه ص١٣١ – ١٤٤

(١) صحيح مسلم : ١٨٦/١ .

(٢) طبقات الفقهاء ، لابي اسحاق الشيرازي الشافعي ، تحقيق احسان عباس ، دار الرائد العربي ، بيروت ١٩٧٠ ، ص ٣٦ – ٣٧ . انظر أيضا عن تعريف الصحابي ، وطبقات الصحابة ، وعدالتهم وعددهم ، وعلمهم : السنة قبل التدوين ، ص ٣٨٧ – ٤١٠ .

(٣) طبقات الفقهاء ، ص ٢٩ . راجع المصدر نفسه ، ص ٣٨ – ٣٩ حول علم عمر ، وراجع احاديث في جعل الحق على لسان عمر ، في مجمع الزوائد ، لابن حجر الهيثمي (عشرة اجزاء) ، الطبعة الثانية ، بيروت ١٩٦٧ : ٦٦/٩ .

(٤) المصدر نفسه ، ص ٤٠ – ٤١ .

(٥) في الحديث انه ليس بين معاذ بن جبل « وبين الله تعالى الا النبيين المرسلين » (المصدر نفسه ، ص ٤٦) ، تدليلا على انه بين الاول. ومعاذ هو الذي يستشهد به على صحة اعمال الرأي والاجتهاد . فقد بعثه النبي للقضاء في اليمن وقال له : بم تقضي ؟ قال : بكتاب الله . قال : فان لم تجد ؟ قال بسنة رسول الله . قال : فان لم تجد ؟ قال : أجتهد رأيي . قال : الحمد لله الذي وفق رسول الله لما يرضاه رسول الله » . (الاستيعاب في معرفة الاصحاب ، لابن عبد البر الاندلسي (اربعة اجزاء) تحقيق علي البجاوي ، القاهرة، ص ١٤٠٣ وما بعدها . وانظر المصدر السابق ، ص ٤٥) .

(٦) انظر آخر من مات من الصحابة : طبقات الفقهاء ، ص ٥١ـ٥٣ .

(٧) المصدر نفسه ، ص ٥٨ « لما مات العبادلة : عبد الله بن عباس وعبد الله بن الزبير وعبد الله بن عمر وعبد الله بن عمرو بن العاص، صار الفقه في جميع البلدان الى الموالي : فقيه مكة عطاء ، وفقيه اليمن طاوس ، وفقيه اليمامة يحيي بن ابي كثير ، وفقيه البصرة الحسن ، وفقيه الكوفة ابراهيم النخعي ، وفقيه الشام مكحول ، وفقيه خراسان عطاء الخراساني » .

(٨) المصدر نفسه ، ص ٥٨ .

(٩) المصدر نفسه ، ص ٤٩ ، ٦٤ .

(١٠) المصدر نفسه ، ص ٦٨ . وهذا نص الحوار : « قال الشافعي قال لي محمد بن الحسن : ايهما أعلم : صاحبكم او صاحبنا ، يعني ابا حنيفة ومالكا ؟ قال : قلت : على الانصاف ؟ قال : نعم . قلت : فانشدك الله من أعلم بالقرآن ، صاحبنا او صاحبكم ؟ قال : اللهم صاحبكم . قال فانشدك الله من اعلم بالسنة ، صاحبنا او صاحبكم ؟ قال : اللهم صاحبكم . قال فانشدك الله من اعلم باقاويل أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، المتقدمين ، صاحبنا او صاحبكم ؟ قال : اللهم صاحبكم . قال الشافعي : فلم يبق الا القياس ، والقياس لا يكون الا على هذه الاشياء ، فعلى أي شيء يقيس ؟ » .

(١١) المصدر نفسه ، ص ٧٢ . وبهذا كان يوصف الشافعي ، بين الفقهاء . (المصدر نفسه ، الصفحة نفسها) .

(١٢) المصدر نفسه ، ص ٨١ .

(١٣) كان مالك بن انس يقول ، معللا افضلية الحسن البصري : « سمع وسمعنا ، فحفظ ونسينا » . (المصدر نفسه ، ص ٨٧) .

(١٤) المصدر نفسه ، ص ٩١ ــ ٩٢ : « قال قتيبة بن سعيد : لو ادرك احمد بن حنبل عصر الثوري ومالك والاوزاعي والليث بن سعد لكان هو المقدم . فقيل لقتيبة : تضم احمد الى التابعين ؟ قال : الى كبار التابعين . قال ابو ثور : احمد بن حنبل أعلم وافقه من الثوري » .

(١٥) المصدر نفسه ، ص ١٠٥ . والترمذي هو ابو جعفر محمد بن احمد بن نصر ، مات سنة ٢٩٥ هـ . في بغداد (المصدر نفسه ، الصفحة نفسها) . وانظر خبرا بهذا المعنى يرويه الفقيه محمد بن نصر المروزي ، في المصدر نفسه ، ص ١٠٦ – ١٠٧ .

(١٦) الاحزاب : ٢١ . وهناك آيات اخرى بهذا المعنى : « وما آتاكم الرسول فخذوه ، وما نهاكم عنه فانتهوا » (الحشر : ٧) . « واطيعوا الله والرسول » (آل عمران : ١٣٢) .

(١٧) مسند احمد ، تحقيق احمد محمد شاكر (دار المعارف بالقاهرة): ١٦٧/١ .

(١٨) جاءت فاطمة والعباس « يطلبان ميراثهما من رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وهما حينئذ يطلبان ارضه من فدك ، وسهمه من خيبر ، فقال لهما ابو بكر : اما اني سمعت رسول الله يقول : لا نورث ، ما تركنا فهو صدقة . انما يأكل آل محمد في هذا المال، واني والله لا أدع أمرا رأيت رسول الله يصنعه الا صنعته ... فهجرته فاطمة فلم تكلمه في ذلك حتى ماتت » (الطبري : ٢٠٨/٣) .

(١٩) الطبري : ٢٢٦/٣ . وفي رواية : « والذي نفس ابي بكر بيده ، لو ظننت ان السباع تخطفني لانفذت بعث اسامة كما أمر به رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولو لم يبق في القرى غيري لأنفذته » (المصدر نفسه ، ص ٢٢٥) . وكان هذا جوابا عن قول من قال له : « ان هؤلاء (اي رجال البعث) جلّ المسلمين ، والعرب على ما ترى قد انتفضت بك ، فليس ينبغي لك ان تفرق عنك جماعة المسلمين » (ص ٢٢٥) .

(٢٠) المصدر نفسه : ٢٢٤/٣ .

(٢١) البيتان لعبدالله الليثي ، الطبري : ٢٤٦/٣ . والصحيح انهما للحطيئة .

(٢٢) الطبري : ٢٤٤/٣ ، وقال ابن الاثير في النهاية : ٢١٨/٣ : « وفي حديث ابي بكر : لو منعوني عقالا مما كانوا يؤدونه الى رسول الله صلى الله عليه وسلم لقاتلتهم عليه . أراد بالعقال الحبل الذي

يعقل به البعير الذي كان يؤخذ في الصدقة . وقيل : اذا اخذ المصدق أعيان الابل ، اخذ عقالا ، واذا اخذ اثمانها قيل : اخذ نقدا . وقيل اراد بالعقال صدقة العام . يقال اخذ المصدق عقال هذا العام ، اي اخذ منهم صدقته ، وبعث فلان على عقال بني فلان اذا بعث على صدقاتهم . واختاره ابو عبيدة وهو اشبه عندي بالمعنى . وقال الخطابي انما يضرب المثل في مثل هذا بالاقل لا بالاكثر ، وليس بسائر في لسانهم ، لان العقال صدقة عام . وفي أكثر الروايات : لو منعوني عناقا ، وفي اخرى جديا » . وفي رواية ان عمر قال لابي بكر حين ارتد مسيلمة : « تقاتلهم وقد سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله ، فاذا قالوها عصموا مني دماءهم واموالهم الا بحقها ، وحسابهم على الله تعالى . فقال ابو بكر : والله لا افرق بين الصلاة والزكاة ، ولأقاتلن من فرق بينهما . قال ابو هريرة : فقاتلنا معه ، فراينا ذلك رشدا » (مسند احمد : ١/١٨١) .

ويروي الطبري ان قرة بن هبيرة من عمان قال لعمرو بن العاص : « ان العرب لا تطيب لكم نفسا بالاتاوة ، فان انتم اعفيتموها من اخذ اموالها فستسمع لكم وتطيع ، وان ابيتم فلا ارى ان تجتمع عليكم . فقال عمرو : كفرت يا قرة . وحوله بنو عامر ، فكره ان يبوح بمتابعتهم فيكفروا بمتابعته ، فينفر في شر ، فقال : لنردنكم الى فيئتكم — وكان من أمره الاسلام — اجعلوا بيننا وبينكم موعدا . فقال عمرو : أتوعدنا بالعرب وتخوفنا بها ؟ موعدك حفش امك فوالله لأوطئن عليك الخيل » (الطبري : ٣/٢٥٩) .

(٢٣) الطبري : ٣/٢٥١ .

(٢٤) المصدر نفسه ، ص ٢٧٧ .

(٢٥) المصدر نفسه ، ص ٢٧٨ .

(٢٦) المصدر نفسه ، ص ٢٧٨ . وقد رثاه أخوه متمم بقصيدة مشهورة .

(٢٧) المصدر نفسه ، ص ٢٧٩ .

(٢٨) المصدر نفسه ، ص ٢٧٧ — ٢٧٨ .

(٢٩) المصدر نفسه ، ص ٢٨٠ .

(٣٠) المصدر نفسه ، ص ٢٨٠ .

(٣١) مسند احمد : ١٩٧/١ . والمشرف : المتطلع الى المال .

(٣٢) المصدر نفسه : ٣٠٤/١ .

(٣٣) سنن ابن ماجه، المطبعةالعلمية ١٣١٣ هـ : ٧/١ . ويروي الشافعي خبرا لابي الدرداء مع معاوية بهذا المعنى . انظر : الرسالة ، للشافعي (مصر ١٣٢٦ هـ) ص ٤٤٦ . انظر ايضا : نظرة عامة في تاريخ الفقه الاسلامي ، علي حسن عبد القادر ، دار الكتب الحديثة ، القاهرة ١٩٦٥ ، الطبعة الثالثة ، ص ١٠٨ .

(٣٤) مسند احمد : ٢١٤/١ .

(٣٥) المصدر نفسه : ٢٢٤/١ ، ٣٠٧ . والدقل هو اليابس الرديء من التمر .

(٣٦) المصدر نفسه : ٣٧٨/١ .

(٣٧) المصدر نفسه : ١٣٠/٢ ، ١٧٩ . وبهذا المعنى يقول علي في القيام للجنازة : « راينا رسول الله صلى الله عليه وسلم قام فقمنا وقعد فقعدنا » (المصدر نفسه : ٥٢/٢) . وفي هذا المعنى وقف عمر على الركن وقال : « اني لأعلم انك حجر ، ولو لم أر حبيبي صلى الله عليه وسلم قبلك أو استلمك ما استلمتك ولا قبلتك » (المصدر نفسه : ١٩٧/١ ، ٢١٣) .

(٣٨) المصدر نفسه : ١٠٣/٢ .

(٣٩) المصدر نفسه : ٥٤/٧ .

(٤٠) نظرة عامة في تاريخ الفقه الاسلامي ، ص ١٢٦ .

(٤١) المصدر نفسه : ٦٨/٨ . وفي رواية انه قال : « وكنا ضلالا فهدانا الله به ، فبه نقتدي » (المصدر نفسه : ٢٠٩/٧) .

(٤٢) فتح الباري ، شهاب الدين بن حجر العسقلاني ، مصطفى البابي الحلبي ، القاهرة ١٩٥٩ : ١٧٥/١ .

(٤٣) جامع بيان العلم وفضله ، لابي عمر يوسف بن عبد البر (المطبعة المنيرية بالقاهرة) : ٣٤/٢ .
(٤٤) شرف أصحاب الحديث ، للخطيب البغدادي (مخطوط بدار الكتب المصرية) نقلا عن : السنة قبل التدوين ، لمحمد عجاج الخطيب ، مكتبة وهبه ، القاهرة ١٩٦٣ ، ص ١٤٧ .
(٤٥) المصدر نفسه ، ص ١٤٨ .
(٤٦) تذكرة الحفاظ ، للذهبي (طبعة الهند ١٣٣٣ هـ) : ١٥/١ . مجمع الزوائد ومنبع الفوائد ، للهيثمي (القدسي ، القاهرة ١٣٥٣ هـ .) : ١٢٥/١ .
(٤٧) شرف اصحاب الحديث، نقلا عن السنة قبل التدوين، ص ١٤٨ .
(٤٨) السنة قبل التدوين ، ص ١٤٩ . وهي صيغة اخرى لعبارة ابي سعيد الخدري : « تحدثوا ، فان الحديث يذكر بعضه بعضا » (المصدر نفسه ، ص ١٤٨) .
(٤٩) المحدث الفاصل ، لابن خلاد الرامهرمزي (مخطوط بدار الكتب المصرية) نقلا عن المصدر السابق ، ص ١٥١ .
(٥٠) السنة قبل التدوين ، ص ١٥١ .
(٥١) المصدر نفسه ، ص ١٥١ .
(٥٢) شرف أصحاب الحديث ، نقلا عن المصدر السابق ، ص ١٥٢ .
(٥٣) يروى عن ابن مسعود انه قال : « ان الرجل ليحدث بالحديث فيسمعه من لا يبلغ عقله فهم ذلك الحديث ، فيكون عليه فتنة » (الجامع لاخلاق الراوي وآداب السامع للخطيب البغدادي ، مخطوط بدار الكتب المصرية ، نقلا عن : السنة قبل التدوين ، ص ١٥٣) وفي رواية انه قال : « ما انت محدث قوما حديثا لا تبلغه عقولهم الا كان فتنة لبعضهم » (تذكرة الحفاظ ، للذهبي ، الهند ١٣٣٣ هـ : ١٥/١) .
(٥٤) السنة قبل التدوين ، ص ١٥٣ . وهذا راي الزهري .
(٥٥) المصدر السابق ، ص ١٥٤ ، وهذا راي الاعمش . وكثيرا ما كان يقول : لا تنثروا اللؤلؤ على اظلاف الخنازير ، ويعني باللؤلؤ الحديث . والعبارة صيغة اخرى لكلمة المسيح المشهورة : لا تطرحوا جواهركم قدام الخنازير . راجع اقوالا بهذا المعنى للاعمش في المصدر نفسه والصفحة نفسها .

(٥٦) المحدث الفاصل ، نقلا عن : السنة قبل التدوين ، ص ١٥٥ .
(٥٧) السنة قبل التدوين ، ص ١٥٥ .
(٥٨) تذكرة الحفاظ : ١/١٢ ـ ١٣ . فتح الباري : ١/٢٣٥ . وفي هذا يروى لعلي انه قال : « حدثوا الناس بما يعرفون ، ودعوا ما ينكرون . اتحبون ان يكذب الله ورسوله » . ويعلق الذهبي على هذا قائلا : « فقد زجر الامام علي رضي الله عنه عن رواية المنكر، وحث على التحديث بالمشهور ، وهذا أصل كبير في الكف عن بث الاشياء الواهية والمنكرة من الاحاديث في الفضائل والعقائد والرقائق ولا سبيل الى معرفة هذا من هذا الا بالامعان في معرفة الرجل » (المصدر نفسه ، الصفحة نفسها) .
(٥٩) سنن الدارمي : ١/١٢٦ . رجال الفكر والدعوة في الاسلام ، لابي الحسن علي الندوي ، الطبعة الثانية ، دار الفتح ، دمشق ١٩٦٥ ، ص ٤٢ ـ ٤٣ . نقلا عن تاريخ أصبهان لابي نعيم .
(٦٠) سيرة عمر بن عبد العزيز ، لابن الجوزي ، ص ٩٤ . انظر ايضا : السنة قبل التدوين ، ص ٢٩٥ وما بعدها .
(٦١) الطبري : ٢/٣٠٧ .
(٦٢) راجع صورا من النزاع على الاولية في اعتناق الاسلام : الطبري : ٢/٣١٠ ـ ٣١٧ .
(٦٣) المصدر نفسه : ٢/١٦١ .
(٦٤) المصدر نفسه : ٢/٤٤٩ .
(٦٥) يروي ، مثلا ، عن ابي بكر فيما يتعلق بنبذ الراي ، انه قال : « اي أرض تقلني ، وأي سماء تظلني ، اذا قلت في القرآن برأيي ، او بما لا أعلم » (جامع البيان عن تأويل آي القرآن ، لابي جعفر محمد بن جرير الطبري ، مصطفى البابي الحلبي ، القاهرة ١٩٥٤ : ١/٣٥) .
(٦٦) الطبري : ٣/٤٣٠ .
(٦٧) مقابل ذلك يروي ان احدهم سأل عليا بعد ان طعنه ابن ملجم : « يا امير المؤمنين ان فقدناك ـ ولا نفقدك ـ فنبايع الحسن ؟ فقال : ما آمركم ولا انهاكم ، أنتم أبصر » (الطبري : ٥/١٤٦ ـ ١٤٧) .

(٦٨) الطبري : ٤٢٨/٣ ، ويروي الطبري ان عبد الرحمن بن عوف وصف عمرا بأن « فيه غلظة » ، وان عثمانا قال : « سريرته خير من علانيته ... وليس فينا مثله » فقال ابو بكر حينذاك : « لو تركته ما عدوتك » .

(٦٩) الطبري : ٤٣٣/٣ . مع انه قال مرة : « لقليل في رفق خير من كثير في عنف » (الطبري : ٢١٦/٤) .

(٧٠) المصدر نفسه : ٥٨٥/٣ .

(٧١) المصدر نفسه : ١٩٢/٤ ، ويقصد عبد الرحمن بن عوف .

(٧٢) المصدر نفسه : ٢٢٨/٤ .

(٧٣) المصدر نفسه : ٢٢٩/٤ .

(٧٤) راجع في هذا الصدد : نظرة عامة في تاريخ الفقه الاسلامي ، ص ١٣٧ — ١٦٨ .

(٧٥) مجمع البيان للطبرسي (طبعة صيدا ١٢٣٣ هـ .) الجزء الاول ، المقدمة ولم ترد لفظة « تفسير » في القرآن الا مرة واحدة في الآية : « ولا يأتونك بمثل الا جئناك بالحق واحسن تفسيرا » . (الفرقان : ٣٣) . راجع حول نشأة التفسير وتطوره :

Paul Nwyia, Exégèse coranique et langage mystique, Dar-El-Machriq. Beyrouth 1970.

نشأة التفسير في الكتب المقدسة والقرآن ، السيد احمد خليل ، الاسكندرية ، ١٩٥٤ . تاريخ القرآن والتفسير ، عبدالله محمود شحاته ، الهيئة المصرية ، القاهرة ١٩٧٢ . وراجع مادة «تفسير» في دائرة المعارف الاسلامية (الترجمة العربية) وتعليق امين الخولي .

(٧٦) ضحى الاسلام ، لاحمد امين : ١٤٤/٢ .

(٧٧) « وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم ولعلهم يتفكرون» . (النحل : ٤٤) . وراجع امثلة من تفسير النبي في : الاتقان في علوم القرآن للسيوطي : ١٩١/٢ — ٢٠٥ .

(٧٨) تنسب كلمة بهذا المعنى لاحمد بن حنبل تعليقا على كلمة يحيي بن ابي كثير تقول : « السنة قاضية على الكتاب وليس الكتاب بقاض

على السنة » ، وقد علق ابن حنبل عليها حين سئل عن رايه فيها : « ما اجسر على هذا ان أقوله ولكني أقول ان السنة تفسر الكتاب وتبينه » (تاريخ القرآن والتفسير ، ص ٩٠) .

(٧٩) كشف الظنون عن اسامي الكتب والفنون ، لحاجي خليفة : ٣٣/١ .

(٨٠) راجع في هذا الصدد : تاريخ القرآن والتفسير، ص ٩٠ ــ ٩٨ .

(٨١) قتله الحجاج ، ويوصف بانه « كان اعلم التابعين في التفسير . ويقول ابن ابي مليكة : « رايت مجاهدا يسال ابن عباس عن تفسير القرآن ومعه الواحه ، فيقول ابن عباس : اكتب . قال : حتى ساله عن التفسير كله » (جامع البيان للطبري : ٤٠/١) . وانظر ايضا : تاريخ القرآن والتفسير ، ص ٩٥ ، ١٠٨ ــ ١٠٩ .

(٨٢) طبع حديثا في الهند ، بتحقيق امتياز علي عرش (رامبور ، الهند ، ١٩٦٥) وهو تفسير قائم على النقل والاخذ بالمأثور ، ويقتصر على تفسير بعض الآيات راجع : تاريخ القرآن والتفسير ، ص ١١١ .

(٨٣) راجع دراسة تحليلية شاملة لاتجاه مقاتل التفسيري في :
Exégèse Coranique et langage mystique PP. 25-207.
راجع ايضا : تاريخ القرآن والتفسير ، ص ١٩٠ ــ ١٩٣ ، ويقول مؤلف الكتاب انه انتهى من تحقيق مخطوط تفسير مقاتل ، وانه يهيئه للطبع (ص ١٩٠) وانظر ترجمة مقاتل في : وفيات الاعيان (طبعة دار الثقافة ، بيروت ، بتحقيق احسان عباس) : ٢٥٥/٥ ــ ٢٥٧ . تاريخ بغداد : ١٦٠/١٣ . الشذرات : ٢٢٧/١ . ميزان الاعتدال : ١٧٣/٤ .

(٨٤) يمثل الطبري على ذلك بقوله لو سمع احدهم تاليا يتلو : « واذا قيل لهم لا تفسدوا في الارض قالوا انما نحن مصلحون ، الا انهم المفسدون ولكن لا يشعرون » ، لم يجهل ان معنى الافساد هو ما ينبغي تركه مما هو مضرة ، وان الاصلاح هو ما ينبغي فعله ، مما فعله منفعة ، وان جهل المعاني التي جعلها الله افسادا والمعاني التي جعلها الله اصلاحا » (المصدر نفسه : ٣٥/١) .

(٨٥) جامع البيان للطبري : ١/٣٣ ، ٤١ . ويستند الطبري في تقرير رأيه الى آيات واحاديث . فمن الآيات : « قل انما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن ، والاثم والبغي بغير الحق ، وان تشركوا بالله ما لم ينزل به سلطانا ، وان تقولوا على الله ما لا تعلمون » (الاعراف : ٣٣) .

ومن الاحاديث : « أنزل القرآن على اربعة احرف : حلال وحرام لا يعذر أحد بالجهالة به ، وتفسير يفسره العرب ، وتفسير تفسره العلماء ، ومتشابه لا يعلمه الا الله ، ومن ادعى علمه سوى الله ، فهو كاذب » . « من قال في القرآن برايه، او بما لا يعلم ، فليتبوأ مقعده من النار » . « من قال في القرآن برايه فأصاب فقد اخطأ » (المصدر نفسه : ١/٣٤ ــ ٣٥) .

هوامش الفصل الثالث

الاتباعية في الشعر والنقد ص ١٤٥ – ١٧٢

(١) الشعر والشعراء ، ابو محمد عبدالله بن مسلم بن قتيبة ، دار الثقافة ، بيروت ١٩٦٩ : ١/١٩٦ .

(٢) جمهرة اشعار العرب ، ص ٣٦ .

(٣) انظر مثلا الآيات التالية : « ويقولون أئنا لتاركو آلهتنا لشاعر مجنون » (الصافات : ٣٦) ، « هل انبئكم على من تنزّل الشياطين ، تنزل على كل افاك اثيم ، يلقون السمع واكثرهم كاذبون ، والشعراء يتبعهم الغاوون ، ألم تر انهم في كل واد يهيمون ، وانهم يقولون ما لا يفعلون ، الا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وذكروا الله كثيرا ، وانتصروا من بعد ما ظلموا وسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون » (الشعراء : ٢٢١ ـ ٢٢٧) ، « وزيّن لهم الشيطان اعمالهم فصدهم عن السبيل فهم لا يهتدون » (النمل : ٢٤) ، قالوا سحران تظاهرا » (القصص : ٤٨) ، (أي سحر موسى وسحر محمد) ، « وما تنزلت به الشياطين » (الشعراء : ٢١٠) ، « وما هو بقول شيطان رجيم ، ان هو الا ذكر للعالمين » (التكوير : ٢٥ ، ٢٧) ، « وما صاحبكم بمجنون » (التكوير : ٢٢) ، « فلما جاءتهم آياتنا مبصرة قالوا هذا سحر مبين » (النمل ١٣) ، « قال ان رسولكم الذي أرسل اليكم لمجنون » (الشعراء : ٢٧) ، « وزيّن لهم الشيطان اعمالهم فصدهم عن السبيل وكانوا مستبصرين » (العنكبوت : ٢٨) ، « بل قالوا أضغاث أحلام ، بل افتراه ، بل هو شاعر » (الانبياء : ٥) ، « وما هو بقول شاعر قليلا ما تؤمنون ولا بقول كاهن قليلاً ما تذكرون » (الحاقة : ٤١ ، ٤٢) ، « بل جاء بالحق وصدق المرسلين »

(الصافات : ٣٧) ، « وما علمناه الشعر وما ينبغي له ، ان هو الا ذكر وقرآن مبين » (يس : ٦٩) ، « فذكر فما انت بنعمة ربك بكاهن ولا مجنون » (الطور : ٢٩) .

(٤) سحره تعني خدعه وسلب لبه وصرفه عن الامر . (راجع : لسان العرب ، مادة سحر) ، وكهن تعني قضى بالغيب على سبيل الظن والادعاء بمعرفة اسرار الغيب واحواله . (راجع : لسان العرب ، مادة كهن .) ، وجن تعني زال عقله او فسد بحيث يصبح الجلي مختلطا ، والصحيح فاسدا . (راجع : لسان العرب ، مادة : جن) .

(٥) ذكر القرآن لفظة سحر ومشتقاتها في حوالي ستين آية . انظر : معجم الفاظ القرآن الكريم ، الهيئة المصرية العامة للتاليف والنشر ، الطبعة الثانية ١٩٧٠ ، الجزء الاول ، ص ٥٧٥ ــ ٥٧٧ . انظر ايضا : موسوعة اصطلاحات العلوم الاسلامية : (كشاف اصطلاحات الفنون) ، للشيخ المولوي محمد اعلى بن علي التهانوي ، طبعة خياط ، بيروت (بدون تاريخ) ، الجزء الثالث ، مادة : السحر ، ص ٦٤٨ ــ ٦٥٣ . وانظر ايضا : مقدمة ابن خلدون ، الفصل الثاني والعشرون في علوم السحر والطلسمات ، ص ٤٩٦ ــ ٥٠٣ .

(٦) كشاف اصطلاحات الفنون : ٣/٦٤٨ .

(٧) البقرة : ١٠٢ .

(٨) كشاف اصطلاحات الفنون : ٣/٦٤٨ .

(٩) اما القرآن فقوله تعالى : « وما هم بضارين به من احد الا باذن الله » . (البقرة : ١٠٢) واما الاخبار : احدهما ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم سحر ، وان السحر عمل فيه حتى قال انه ليخيل الي اني اقول الشيء وافعله ولم اقله ولم افعله . وان امراة يهودية سحرته وجعلت ذلك السحر راعوفة البئر ، فلما استخرج ذلك ، زال عن النبي عليه الصلاة والسلام ذلك العارض ، ونزلت المعوذتان بسببه ... وثانيها ان امراة اتت عند عائشة رضي الله عنها فقالت : اني ساحرة فهل لي من توبة ؟ فقالت : وما سحرك ؟ فقالت : صرت الى الموضع الذي فيه هاروت وماروت ببابل لطلب علم السحر . فقالا لي : يا أمة الله ، لا تختاري عذاب الآخرة بامر

الدنيا ، فابيت فقالا لي : اذهبي فبولي على ذلك الرماد ، فذهبت لابول عليه ، ففكرت في نفسي فقلت : لا افعل ، وجئت اليهما فقلت : قد فعلت . فقالا لي : ما رايت ، لما فعلت ؟ فقلت : ما رايت شيئا . فقال لي : انت على راس امرك ، فاتقي الله ولا تفعلي، فابيت . فقالا لي : اذهبي فافعلي ، فذهبت ففعلت ، فرايت فارسا مقنعا بالحديد خرج من فرجي ، فصعد الى السماء . فجئتهما فاخبرتهما ، فقالا : ايمانك خرج عنك ، وقد احسنت السحر ، فقالت : وما هو ؟ قالا ؟ ما تريدين شيئا يتصور في وهمك الا كان. فصورت في نفسي حبا من حنطة ، فاذا انا بحب ازرع فخرج من ساعته سنبلة . فقالت : اطحن ، فاطحن واخبز ، وانا لا اريد شيئا الا حصل . فقالت عائشة رضي الله عنها : ليس لك توبة » . (كشاف اصطلاحات الفنون : ٦٥١/٣ ــ ٦٥٢ . والتهانوي ينقل هذا الخبر عن الامام فخر الدين الرازي في التفسير الكبير) .

(١٠) ثمة روايات واخبار كثيرة حول موقف النبي من الشعر سلبا او ايجابا . كان يحب ان يسمع نوعا معينا من الشعر ، وكان ينهى عن رواية غيره . فقد كان « يستحسن الشعر ويستنشده من اهله ، ويثيب عليه قائله . ويروى ان شاعرا انشده مدحا في الله ومدحا فيه ، فاثابه على مدحه لله ، ولم يثبه على مدحه له » . وكان يتمثل بقول طرفة : « ويأتيك بالاخبار من لم تزود » ، لكنه كان يلفظه نثرا فيقول : « ويأتيك من لم تزود بالاخبار » ، ويعلل المبرد ذلك بقوله : « لان الشعر لم يجر قط على لسانه » . ويروي المبرد انه كان يستحسن كذلك بيت لبيد :

الا كل شيء ما خلا الله باطل   وكل نعيم لا محال زائل

وحين انشده حسان بن ثابت قوله من قصيدة ، يمدحه فيها :

لو لم تكن فيه آيات مبينة   كانت بداهته تنبيك بالخبر

« اعجب بذلك ، صلى الله عليه وسلم ، واثاب حسانا ودعا له ».

وفي رواية ان كعب بن مالك بن ابي الانصاري كان يقرأ شعرا له فسمعه النبي يقول :

مجالدنا عن جذمنا كل فخمة   مدربة فيها القوانس تلمع

فقال له : « لا تقل عن جذمنا ، وقل عن ديننا » . (الفاضل ، للمبرد ، دار الكتب ، القاهرة ١٩٥٦ ، ص ٩ ـ ١٢) .

وفي رواية انه اذن لحسان بن ثابت ان يهجو كفار قريش ، قائلا له : « اذهب الى ابي بكر فليحدثك حديث القوم وايامهم واحسابهم ، ثم أهجهم وجبريل معك » . (الاغاني ، طبعة دار الكتب : ٣١٨/٤) ، وفي رواية انه قال له : « اهجهم ، فوالله لهجاؤك عليهم أشد من وقع السهام في غلس الظلام . اهجهم ومعك جبريل روح القدس ، والق ابا بكر يعلمك تلك الهنات » . (العمدة ، لابن رشيق ، المكتبة التجارية الكبرى ، القاهرة ١٩٥٥ : ٣١/١) . ويروى انه قال له : « ان روح القدس لا يزال يؤيدك ما كافحت عن الله عز وجل ورسول الله » . (الاغاني : ١٣٤/٤) . وقيل انه بني له منبرا في المسجد ينشد عليه الشعر . العمدة : ٢٧/١ . ويروى ان عمر بن الخطاب « مر بحسان وهو ينشد الشعر في مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ثم قال : « ارغاء كرغاء البكر ؟ » فقال حسان : « دعني عنك يا عمر ، فوالله انك لتعلم لقد كنت أنشد في هذا المسجد من هو خير منك ، فما يغير علي ذلك ، فقال عمر : « صدقت » . (المصدر نفسه : ٢٨/١) . وروي عن النبي انه حرّض عبد الله بن رواحة على هجاء المشركين ، ولما سمع منه قصيدته التي يقول فيها :

فثبّت الله ما آتاك من حسن تثبيت موسى ونصرا كالذي نصروا

أقبل على الشاعر بوجهه مبتسما وقال له : واياك فثبت الله » . (طبقات فحول الشعراء ، ص ١٨٨) . ويروى عنه بهذا المعنى انه قال للنابغة الجعدي : « لا يفضض الله فاك » وقال لكعب بن مالك : « ما نسي الله لك مقالك ذلك » ، وقال لحسان : « والله لشعرك أشد عليهم من وقع السهام في غبش الظلام » (البيان والتبيين : ٢٦٨/١) . وفي العمدة ان « النابغة الجعدي أنشد بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم قصيدة يقول فيها :

علونا السماء عفة وتكرما وانا لنبغي فوق ذلك مظهرا

فغضب النبي صلى الله عليه وسلم وقال : اين المظهر يا ابا ليلى ؟

فقال : الجنة بك يا رسول الله . فقال له النبي صلى الله عليه وسلم : اجل ان شاء الله . فقضت له دعوة النبي صلى الله عليه وسلم بالجنة وسبب ذلك شعره . وأنشده حسان بن ثابت حين جاوب عنه ابا سفيان بن الحارث بقوله :

هجوت محمدا فأجبت عنه   وعند الله في ذاك الجزاء

فقال له : جزاؤك عند الله الجنة ، يا حسان . فلما قال :

فان ابي ووالده وعرضي   لعرض محمد منكم وقاء

قال له : وقاك الله حر النار . فقضى له بالجنة مرتين في ساعة واحدة ، وسبب ذلك شعره (العمدة : ٣١/١ ، ٥٣) .

(١١) العمدة : ٢٧/١ . وانظر استكمالا للموضوع ما اورده القرشي في جمهرة اشعار العرب حول موقف النبي من الشعر ، ص ٣٠ ـ ٣٧ . وانظر من الدراسات الحديثة : الاسلام والشعر ، يحيي الجبوري ، مكتبة النهضة ، بغداد ١٩٦٤ ، حسان بن ثابت : حياته وشعره ، احسان النص ، دار الفكر الحديث ، بيروت ١٩٥٦ ، ص ٥٨ ـ ٧٩ ، محمد والشعر ، لجودت عبد الله مصطفى في : محمد : نظرة عصرية جديدة ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٧٢ ، ص ١٣٣ ـ ١٧٠ ، محمد والفنون ، لعبد المجيد وافي ، (المصدر نفسه ، ص ١٠٩ـ١٣٢).

(١٢) الشعر والشعراء ، ص ٦٧ ، وفي خبر آخر : « ذاك رجل مذكور في الدنيا شريف فيها ، منسي في الآخرة خامل فيها ، يجيء يوم القيامة ، معه لواء الشعراء الى النار » . (المصدر نفسه ، ص ٦٨) .

(١٣) الشعر والشعراء ، هامش ص ٦٨ . والنص المعروف من هذه الاحاديث هو : « امرؤ القيس صاحب لواء الشعراء الى النار ».

(١٤) المصدر نفسه ، ص ٦٤ .

(١٥) المصدر نفسه ، ص ٥٣ .

(١٦) الشعر والشعراء : ٢٢/١ ـ ٢٣ . ابن خطل هو عبد الله بن خطل ،

واسمه آدم . وكان النبي اهدر دمه لارتداده مشركا . وكان يأمر قينتين له بأن تغنيا بهجاء الرسول . وأما ابن حبابة فكان قد قتل رجلا من المسلمين ثم ارتد مشركا فأهدر النبي دمه . وتتمة الخبر عن كعب تقول ان الارض ضاقت به فاتى الى النبي متنكرا ، وقال له : « ان كعب بن زهير قد اتى مستأمنا تائبا ، افتؤمنه فآتيك به ؟ قال : هو آمن » ، وأنشده قصيدته : « بانت سعاد » ، فوهبه النبي بردته التي قيل ان الخلفاء توارثوهـا . (المصدر نفسه : ٢٣/١ ــ ٢٤) ، وانظر السبب الذي دعا النبي لقتل ابي عزة في العمدة : ٦١/١ .

(١٧) روي عنه انه قال : « امرت عبد الله بن رواحة » فقال واحسن، وامرت كعب بن مالك فقال واحسن ، وامرت حسان بن ثابت فشفي واشتفى » (الاغاني ، دار الكتب : ١٤٣/٤) . وحين عرضت له ليلى بنت النضر ، وهو يطوف بالبيت ، واستوقفته وضربت رداءه حتى انكشف منكبه ، اذ أنشدته شعرها بعد مقتل ابيها يوم الرجوع من بدر ، قال : « لو كنت سمعت شعرها هذا ما قتلته » . (البيان والتبيين : ٤٣/٤ . وانظر الابيات في العمدة : ٥٦/١) .

وفي هذا الصدد يروي التهانوي : « لما نزل « والشعراء يتبعهم الغاوون » ، جاء حسان وابن رواحة وغيرهم الى النبي صلى الله عليه وسلم ، وكان غالب شعرهم توحيدا وذكرا فقالوا : يا رسول الله قد نزلت هذه الآية والله يعلم انا شعراء ، فقال عليه السلام : « ان المؤمن يجاهد بسيفه ولسانه » ... ويتابع قائلا ان البيضاوي يفسر هذه الآية بأن اكثر مقدمات الشعراء خيالات لا حقيقة لها ، واغلب كلماتهم في النسيب بالحرم وذكر صفات النساء والغزل ... وتمزيق الاعراض في القدح في الأنساب والوعد الكاذب والافتخار الباطل ومدح من لا يستحقه والاطراء فيه ، ثم قال قوله : « الا الذين آمنوا » استثناء للشعراء المؤمنين الصالحين الذين يكثرون ذكر الله ويكون اكثر اشعارهم في التوحيد والثناء على الله والحث على طاعته ، ولو قالوا هجوا ارادوا به الانتصار ممن هجاهم ، مكافحة هجاء المسلمين » .

ويعلق التهانوي قائلا : « لا بأس بالشعر اذا كان توحيدا او حثا على مكارم الاخلاق من جهاد وعبادة وحفظ فرج وغض بصر وصلة رحم وشبهه ، او مدحا للنبي عليه السلام والصالحين بما هو الحق » (كشاف اصطلاحات الفنون : ٧٤٤/٣ ـ ٧٤٥ ، انظر ايضاً : جامع البيان في تأويل آي القرآن : ٢٧/٢٣) .

(١٨) الموطأ ، للامام مالك بن انس ، القاهرة ١٩٥١ ، ص ٦١٠ . والحديث وارد في « باب ما يكره من الكلام بغير ذكر الله » . ويرويه مالك عن زيد بن اسلم عن عبد الله بن عمر ، ونص الرواية: « قدم رجلان من المشرق فخطبا ، فعجب الناس لبيانهما ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم « ان من البيان لسحرا » ، او قال : « ان بعض البيان لسحر » . وقد اخرجه البخاري في : ٧٦ ، كتاب الطب ، ٥١ ـ باب في ان من البيان لسحرا . راجع ايضا : ٥٦ كتاب الكلام (الموطأ ، ص ٦٠٩ ـ ٦١٠) والبخاري ٧٨ ـ كتاب الادب ، ١٠١ ـ باب لا تسبوا الدهر ، ومسلم : ٤٠ ـ كتاب الالفاظ من الادب وغيرها . وفي الرواية ان حفصة زوج النبي قتلت جارية سحرتها . ومن رأي مالك قتل الساحر الذي يعمل السحر هو نفسه (الموطأ : ١٩ ـ باب ما جاء في الغيلة والسحر : ٥٤٣) .

(١٩) الفاضل ، ص ١٣ . ويقول ابن رشيق انه يريد بذلك ، من غلب الشعر على قلبه وملك نفسه حتى شغله عن دينه، واقامة فروضه، ومنعه من ذكر الله تعالى وتلاوة القرآن . والشعر وغيره مما جرى هذا المجرى من شطرنج وغيره سواء . واما غير ذلك فمن يتخذ الشعر أدبا وفكاهة واقامة مروءة ، فلا جناح عليه . (العمدة : ٣٢/١) . لكن ابن جرير الطبري يروي ، بالمقابل ، انه قيل لعائشة : « هل كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يتمثل بشيء من الشعر ؟ قالت : كان ابغض الحديث اليه ، غير انه كان يتمثل ببيت اخي بني قيس ، فيجعل آخره اوله واوله آخره ، فقال له ابو بكر : انه ليس هكذا . فقال نبي الله : « اني والله ما انا بشاعر ، ولا ينبغي لي » . (راجع جامع البيان : تفسير سورة الشعراء : الآيات ٢٢٤ ـ ٢٢٧ : ١٢٦/١٩ ـ ١٣١) .

(٢٠) الفائق : ٦٦٤/١ .
(٢١) الميمني : الطرائف الادبية : ٣ .
(٢٢) الاغاني : ١٢٢/٤ — ١٢٣ ، وانظر مجموعة مماثلة لهذه الاخبار التي تروى عن النبي وعن الصحابة في كتاب : مصادر الشعر الجاهلي وقيمتها التاريخية ، ناصر الدين الاسد ، دار المعارف بمصر ، الطبعة الثالثة ١٩٦ ، ص ٢٠٣ — ٢٢٠ .
(٢٣) الاغاني : ٢٤٣/٨ .
(٢٤) الاغاني : ١٢٩/٤ — ١٣٠ .
(٢٥) المصدر نفسه .
(٢٦) المزهر : ٣٠٩/٢ ، وابن سعد : ٣٧٦/٥ .
(٢٧) الفاضل ، ص ١٤ .
(٢٨) انظر في هذا الصدد : الصولي : ادب الكتاب ، ص ١٩٠ ، ابن سعد : ٥٧/٦ ، جمهرة اشعار العرب ، ص ٢٣ ، الاغاني : ١٣٨/٤ ، الفائق : ٢٤٤/٢ ، البيان والتبيين : ٧٦/٤ .
(٢٩) الفاضل ، ص ٦٢ . ونص الخبر كما يلي : « قال عمر بن الخطاب للخنساء ما اقرح مآقي عينيك ؟ قالت : بكائي على السادات من مضر . قال : يا خنساء ، انهم في النار . قالت : ذلك اطول لعويلي . ويروى انها قالت : كنت ابكي لصخر على الحياة ، وانا ابكي له اليوم من النار » .
(٣٠) المصدر نفسه ، ص ٦٣ .
(٣١) الاغاني — (دار الكتب) : ٢٢٨/١٠ — ٢٩١ ، والشعر والشعراء : ٦٧/١ ، والفائق : ١٦٥/٢ .
(٣٢) البيان والتبيين : ٢٣٩/١ — ٢٤١ .
(٣٣) العقد الفريد : ١٢٠/٦ — ١٢١ ، الاغاني (دار الكتب) : ٤/١١ — ٥ .
(٣٤) قال عمر بن الخطاب لبعض ابناء هرم بن سنان : انشدني بعض مدح زهير اباك ، فانشده ، فقال عمر : انه كان ليحسن فيكم المدح . قال : ونحن والله ان كنا لنحسن له العطية . قال : « قد ذهب ما اعطيتموه وبقي ما اعطاكم » . وفي رواية اخرى ، انه قال لابن زهير : ما فعلت الحلل التي كساها هرم اباك ؟ قال : ابلاها الدهر . قال : لكن الحلل التي كساها ابوك هرما لم يبلها الدهر » .

(البغدادي : الخزانة : ٢/٢٩٢ وراجع اخباراً بهذا المعنى في : الفاضل ، ص ٣٣ ــ ٣٤) .

(٣٥) العمدة : ١/٢٨ .

(٣٦) المصدر نفسه ، ص ٣٣ .

(٣٧) المصدر نفسه ، ١/٥٢ ، ٧٦ .

(٣٨) المصدر نفسه ، ص ٢٨ .

(٣٩) المصدر نفسه ، ص ٢٩ .

(٤٠) ديوان ابي محجن الثقفي ، برواية ابي هلال العسكري ، دار الكتاب الجديد بيروت ١٩٧٠ . والاشارة هنا الى قصيدته التي جاء فيها :

لا تسالي الناس عن مالي وكثرته
وسائلي القوم عن ديني وعن خلقي
قد يعلم الناس انا من سراتهم
اذا سما بصر الرّعديدة الفرق
اعطي السنان غداة الروع نحلته
وعامل الرمح ارويه من العلق
عف الاياسة عما لست نائله
وان ظلمت شديد الحقد والحنق
واكشف المأزق المكروب غمته
واكتم السر فيه ضربة العنق
قد يكثر المال يوما بعد قلته
ويكتسي العود بعد الجدب بالورق

ويقول شارح الديوان ان الشعبي قال : « فلم يكن في الحي فتى لا يحفظ هذه الابيات فتعد له مروءة » . (الديوان ، ص ٢٢) .

(٤١) العمدة : ١/٢٩ . ويروى بهذا المعنى ، ان معاوية قال لعبد الرحمن بن الحكم بن ابي العاص : « قد رايتك تعجب بالشعر ، فاذا فعلت فاياك والتشبيب بالنساء، فتعر الشريفة وترمي العفيفة وتقر على نفسك بالفضيحة . واياك والهجاء فانك تحنق به كريما ، وتستثير به لئيما . واياك والمدح فانه كسب الوقاح وطعمة السؤال . ولكن افخر بمفاخر قومك ، وقل من الامثال ما تزيّن به

نفسك، وشعرك ، وتؤدب به غيرك ». (مجالس ثعلب : ٤١١/٢).

(٤٢) راجع مادة : الشعر ، في موسوعة اصطلاحات العلوم الاسلامية (كشاف اصطلاحات الفنون) ٧٤٤/٣ — ٧٤٦ . اما عن الآيات الموزونة المقفاة فهذه بعضها مثلا : « ووضعنا عنك وزرك ، الذي انقض ظهرك ، ورفعنا لك ذكرك » (سورة الشرح : ٣/٤) ، « لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون » (سورة آل عمران : ٩٢) . واما عن اقوال النبي الموزونة المقفاة ، فيروى انه « حين أصيبت اصبعه بالقطع والجرح عند عمل من الاعمال دون الجهاد قال تحسرا وحزنا : « هل انت الا اصبع دميت وفي سبيل الله ما لقيت » (المصدر نفسه) . ويعلق التهانوي قائلا : « وهذا لا يسمى شعرا لعدم القصد » .

(٤٣) كشاف اصطلاحات الفنون : ٧٤٤/٣ — ٧٤٥ .

(٤٤) يروى ان عمر بن الخطاب قال للبيد مرة : « انشدني من شعرك» ، فقرأ سورة البقرة ، وقال : « ما كنت لاقول شعرا بعد اذ علمني الله سورة البقرة وآل عمران » فزاده عمر في عطائه خمسمئةدرهم، وكان الفين » . (الشعر والشعراء : ١٩٦/١) .

(٤٥) يروي له ابن رشيق في العمدة (٣٢/١ — ٣٣) قصيدة بخمسةعشر بيتا . ويورد المحقق في هامش الصفحة ٣٢ اخبارا تنفي ان يكون ابو بكر كتبها . منها قول لابن هشام : « واكثر اهل العلم بالشعر ينكر هذه القصيدة لابي بكر رضي الله عنه » . ومنها قول للسهيلي : « ويشهد لصحة من انكر أن تكون له ما روى عبد الرزاق عن معمر عن الزهري عن عروة عن عائشة قالت : « كذب مناخبركم ان ابا بكر قال بيت شعر في الاسلام » .

(٤٦) راجع مثلا : العمدة : ٢٧/١ — ٣٢ ، باب في الرد على من يكره الشعر . ومما يرد به ابن رشيق على حجة من يكره الشعر قوله : « فاما احتجاج من لا يفهم وجه الكلام بقوله : « والشعراء يتبعهم الغاوون ، ألم تر انهم في كل واد يهيمون ، وانهم يقولون ما لا يفعلون » ، فهو غلط وسوء تأول. لان المقصودين بهذا النص شعراء المشركين الذين تناولوا رسول الله صلى الله عليه وسلم بالهجاء

ومسوه بالاذى . فاما من سواهم من المؤمنين فغير داخل في شيء من ذلك » .

(٤٧) نقلا عن العمدة : ١/٣٠ .

(٤٨) العمدة : ١/٢١ .

(٤٩) المصدر نفسه : ١/٤١ ـ ٤٢ .

(٥٠) العمدة : ١/٤٣ . انظر ايضا اخبارا تحاول ان تغض من شأن امرىء القيس : الموشح ، ص ٣٧ . وتبالغ احدى الروايات في افضليته ، نثبتها فيما يلي : يروي عن ابي الحسن علي بن هارون المنجم انه قال : حضر احمد بن ابي طاهر مجلس جدي ابي الحسن علي بن يحيى يوما بعد ان أخل به اياما ، فعاتبه ابو الحسن على انقطاعه عنه ، فقال احمد : كنت متشاغلا باختيار شعر امرىء القيس . فانكر عليه ابو الحسن قوله هذا ، وقال : اما تستحي من هذا القول ؟ وأي مرذول في شعر امرىء القيس حتى تحتاج الى اختياره ؟ » (المصدر نفسه ، ص ٤٣) .

(٥١) راجع في هذا الصدد : فجر الاسلام ، احمد امين ، النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٥٩ . ادب السياسة في العصر الاموي . احمد الحوفي ، نهضة مصر ، القاهرة ١٩٦٠ . تاريخ الشعر السياسي ، احمد الشايب ، القاهرة ١٩٤٥ . أدب الخوارج في العصر الاموي ، سهير القلماوي ، القاهرة ١٩٤٥ . ادب المعتزلة ، عبد الحكيم بلبع ، مكتب نهضة مصر ، القاهرة ١٩٥٩ ، الفرق الاسلامية في الشعر الاموي ، النعمان القاضي ، دار المعارف بمصر ١٩٧٠ . وراجع ايضا : الكامل : ١/٣٢٧ ، ٣٣١ ، وباب « من اخبار الخوارج » : ٣/١٦٣ وما بعدها .

(٥٢) الاحاديث التي رويت في هذا الصدد هي : « الرؤيا الحسنة من الرجل الصالح جزء من ستة واربعين جزءا من النبوة » . : « ليس يبقى بعدي من النبوة الا الرؤيا الصالحة » . « الرؤيا الصالحة من الله والحلم من الشيطان » . راجع : الموطأ : ٥٢ ـ كتاب الرؤيا ؛ البخاري : ٩١ كتاب التعبير ، ٢ ـ باب رؤيا الصالحين : ٥ ـ باب المبشرات ، ٧٦ ـ كتاب الطب ، مسلم : ٤٢ ـ كتاب

الرؤيا . أنظر ايضا مقدمة ابن خلدون : الفصل الثاني عشر في علم تعبير الرؤيا ، ص ٤٧٥ ــ ٤٧٨ ، و ص ٩١ ــ ١١٩ . وانظر : كشاف اصطلاحات الفنون : ٥٩٧/٣ ــ ٦٠٦ .

(٥٣) ينقل المبرد حديثا جاء فيه : « الا اخبركم بأبغضكم الي وأبعدكم مني مجالس يوم القيامة ؟ الثرثارون المتفيهقون » . ويقول : انه « يعني الذين يكثرون الكلام تكلفا وتجاوزا وخروجا عن الحق » ، فالرسول « يريد الصدق في المنطق والقصد وترك ما لا يحتاج اليه » . ويستدل المبرد على ذلك بقول الرسول لجرير بن عبدالله البجلي : « يا جرير اذا قلت فاوجز ، واذا بلغت حاجتك فلا تتكلف » . (الكامل : ٤/١ ــ ٦) .

(٥٤) كان ابن عباس يقول : « اذا اشكل عليكم الشيء من القرآن فارجعوا فيه الى الشعر فانه ديوان العرب » ، وكان يسأل عن القرآن فينشد الشعر . (الفاضل ، ص ١٠) . وفي رواية عنه انه قال : كنت لا ادري ما « فاطر السماوات » حتى سمعت اعرابيا ينازع في بئر ، فقال : انا فطرتها ، يريد انشأتها . (المصدر نفسه ، ص ١١٤) . وانظر : مجالس ثعلب : ٣١٧/١ : « اذا اشتبه عليكم شيء من القرآن فاطلبوه في الشعر » . وراجع في هذا الصدد جمهرة اشعار العرب ، ص ١٠ ــ ٢٥ ومسائل نافع بن الازرق : الاتقان : ١١٢/١ . وقد عرضت لها حديثا بنت الشاطىء (عائشة عبد الرحمن) في كتابها : الاعجاز البياني للقرآن ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ١٩٧١ ، ص ٢٦٩ وما بعدها . ويقول ابو زيد القرشي في مقدمة الجمهرة : « هذا كتاب جمهرة اشعار العرب في الجاهلية والاسلام ، الذين نزل القرآن بألسنتهم ، واشتقت العربية من الفاظهم ، واتخذت الشواهد في معاني القرآن وغريب الحديث من اشعارهم » . (الجمهرة ، ص ٩) .

(٥٥) كانت لفظة أدب طوال القرن الهجري الاول تعني طريقة العمل والسلوك بحسب السلف . فهو مرتبط بالاخلاق ، اي بالتهذيب والتعليم . وجاء في لسان العرب ، مادة : ادب ، ان الادب هو « الذي يتأدب به الاديب من الناس ، سمي به لانه يأدب الناس الى المحامد وينهاهم عن المقابح . واصل الادب الدعاء » . وهو « ملكة

تعصم من قامت به عما يشينه . وفي المصباح : هو تعلّم رياضة النفس ومحاسن الاخلاق . وقال ابو زيد الانصاري : الادب يقع على كل رياضة محمودة يتخرج بها الانسان في فضيلة من الفضائل، ومثله في التهذيب وفي التوشيح : هو استعمال ما يحمد قولا وفعلا، او الاخذ والوقوف مع المستحسنات او تعظيم من فوقك والرفق بمن دونك . ونقل الخفاجي في العناية عن الجواليقي في شرح أدب الكاتب : الادب في اللغة حسن الاخلاق وفعل المكارم واطلاقه على علوم العربية مولّد حدث في الاسلام . وقال ابن السيد البطليوسي: الادب أدب النفس والدرس . والادب الظرف وحسن التناول ... وأدّبه اي علّمه فتأدب . واستعمله الزجاج في الله عز وجل ، فقال : والحق في هذا ما أدّب الله تعالى به نبيه صلى الله عليه وسلم . وأدّبه راض اخلاقه وعاقبه على اساءته لدعائه اياه الى حقيقة الادب ... والادبة والمأدبة (مثلثة الدال) كل طعام صنع لدعوة أو عرس وجمعه المآدب ... وقيل المأدبة من الادب ، وفي الحديث عن ابن مسعود « ان القرآن مأدبة الله في الارض فتعلموا من مأدبته » . (ورد هذا الحديث ايضا في الكامل : ٥٩/٣) .

... قال ابو عبيدة ، يقال : مأدُبة ومأدَبة . فمن قال مأدُبة أراد به الصنيع يصنعه الرجل فيدعو اليه الناس ، شبه القرآن بصنيع صنعه الله للناس ، لهم فيه خير ومنافع ، ثم دعاهم اليه . ومن قال مأدبة جعله مفعَلة من الادب . وكان الاحمر يجعلها لغتين : مأدبة (بضم الدال) ومأدبة (بفتح الدال) بمعنى واحد . وقال ابو زيد: المأدبة للطعام ، فرّق بينها وبين المأدَبة للادب . وآدَب البلاد يؤدِب ايدابا ، ملأها قسطا وعدلا . وآدب القوم الى طعامه يؤدبهم أيدابا. وادَب : عمل مأدبة . والادْب : العجب والآدِب : الداعي الى الطعام . وأدب البحر : كثرة مائه . يقال : جاش أدب البحر . ويقال : جمل أديب ومؤدّب اذا ريض وذلّل . وفي جمهرة اللغة لابن دريد : الاديب صاحب المأدبة ، والمأدُبة (المدعاة) طعام اي وقت كان . (الجمهرة : ٣٦٦/٣ و ٤٤٧) . وهذا يلخص ما في لسان العرب والصحاح والمقاييس .

وانظر للاطلاع على تطور كلمة ادب واستعمالاتها : تاريخ

الادب العربي ، كارل بروكلمان ، ترجمة عبد الحليم النجار ، دار المعارف بمصر ، الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٦٨ : ١/٣ ــ ٧ . تاريخ الآداب العربية ، كارلو نالينو ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ١٩٥٤ ، ص ١١ ــ ٥٠ . تاريخ الادب العربي : العصر الجاهلي ، شوقي ضيف ، دار المعارف بمصر ، الطبعة الرابعة ، القاهرة ١٩٦٠ ، ص ٧ ــ ١١ . كشاف اصطلاحات الفنون ١/٥٣ ــ ٥٤ . وانظر ايضا : مادة ادب ، في دائرة المعارف الاسلامية (الترجمة العربية) (ترجمة ابراهيم زكي خورشيد ، احمد الشنتناوي ، عبد الحميد يونس ، دار الشعب ــ القاهرة) المجلد الثاني ، جزء ١٥ ، مادة أدب : ص ٤٦٧ ــ ٤٧٠ . وانظر : مقدمة ابن خلدون : علم الادب ، ص ٥٥٣ ــ ٥٥٤ .

(٥٦) الأغاني : ١٠/ ٢٩٠ .

(٥٧) يفسر احمد بن فارس المعاظلة ، قائلا : فلان لا يعاظل في شعره بين القوافي ، اي لا يجعل بعضها على بعض . ونرى ان ذلك اما انيكون الذي يسمّى الايكاء ، اي لا يكرر القوافي ، او ان يكون الذي يسمى التضمين ــ وهو ان يكون تمام البيت في البيت الذي بعده . (انظر : معجم مقاييس اللغة ، احمد بن فارس : الطبعة الاولى ، القاهرة ، ١٣٦٩ هـ ، ٤/٣٥٦) . وهذا التفسير مبني على دلالة التعاظل : التيتفيد الاتصال . يقال : تعاظلت الكلاب اذا تسافدت، وجراء عظلى من ذلك . (المصدر نفسه) . وربما اقترنت صورة القبح في هذا التعاظل بصورة القبح الناتجة عن ارتباط البيت بالبيت .

(٥٨) الموشح ، ص ١ .

(٥٩) المصدر نفسه ، ص ٤ ــ ٢٥ .

(٦٠) الموشح ، ص ١٢ . ويعرفه ابو عمرو بن العلاء بقوله : « والاكفاء عند العرب المخالفة في كل شيء . » ويقول ان التسمية جاءت من بيت لذي الرمة يقول فيه :

ودوية قفر يرى وجه ركبها   اذا ما علوها ، مكفأ غير ساجع

« فالمكفأ : المختلف ، والساجع : المتتابع . فسمينا ما اختلف رويه

بهذا الاسم » . (المصدر نفسه ، ص ١٢ ـ ١٣) .

(٦١) من هذه الامثلة :

أ ـ « انشد ابو عبيدة لابنة ابي مسافع . وقتل ابوها يوم بدر وهو يحمي جيفة ابي جهل :

فما ليث غريف ذو اظافير وأقدامْ
كحبي اذ تلاقوا ووجوه القوم اقرانْ
وانت الطاعن النجلاء منها مزبد آنْ
وبالكف حسام صارم أبيض خذامْ
وقد ترحل بالركب وما تحن بصحبانْ

ب ـ « قال وسمعت بعض العرب ينشد :

ان ياتني لص فاني لص اطلس مثل الذئب اذ يعتسْ

سوقي حنذائي وصفيري النسّْ

(النس : المضاء في كل شيء) .

ج ـ « وانشد ابو سليمان الغنوي ، وكان فصيحا :

يا ريها اليوم على مبين على مبين جرد القصيم

(المبين : مكان فيه ماء . القصيم : نبات . جرد : لا ينبت) .
قال وسمعت الاخفش ينشد :

اذا ركبت فاجعلوني وسطا اني كبير لا اطيق العندا

(ناقة عنود : لا تخالط الابل . ترعى وحدها على حدة) .

د ـ « قال وزعم ابو عبيدة ان حكيم بن معية التميمي قال :

قد وعدتني أم عمرو ان تا تدهن راسي وتفليني وا
وتمسح القنفاء حتى تنتا (اي حتى تنتأ)

هـ ـ وقال آخر «بالخير خيرات وان شرا فا ولا اريد الشر الا ان تا
يريد فشرا ، ويريد الا ان تريد . قال فسألت الاصمعي عن ذلك فقال : هذا ليس بصحيح في كلامهم ، وانما يتكلمون به احيانا . قال : وكان رجلان من العرب اخوان ربما مكثا عامة

يومهما لا يتكلمان . قال : « ثم يقول احدهما : « الاتا »
يريد : الا تفعل ؟ فيقول صاحبه : « بلى فا » ، يريد فافعل.
وليس هذا بكلام مستعمل في كلامهم » . (انظر المصدر نفسه
ص ١٣ ـ ١٥).

(٦٢) الموشح ، ص ١٥ ـ ١٦ .

(٦٣) المصدر نفسه ، ص ١٧ . انظر ايضا : طبقات فحول الشعراء ، دار المعارف بمصر ١٩٥٢ ، ص ٥٨ في صدد الاقواء ، وهو شكل آخر للاكفاء ، يروى عن النابغة انه قدم المدينة فعيب عليه اقواؤه في قوله :

امن آل مية رائح او مغتدى   عجلان ذا زاد وغير مزود
زعم البوارح ان رحلتنا غدا   وبذاك خبرنا الغراب الاسود

وفي قوله :

بمخضب رخص كأن بنانه   عنم يكاد من اللطافة يعقد

فلم يأبه لذلك حتى اسمعوه اياه في غناء . واهل القرى الطف نظرا من اهل البدو ، وكانوا يكتبون ، لجوارهم اهل الكتاب ، فقالوا للجارية : اذا صرت الى القافية فرتلي . فلما قالت : « الغراب الاسود » و « باليد » علم فائتبه فلم يعد اليه . وقال : قدمت الحجاز وفي شعري صنعة ، ورحلت عنها ، وانا اشعر الناس » . (الموشح ، ص ٤٦) .

وهذا يعني ان المدينة هي التي كشفت برهافة ذوقها الموسيقي ودقته نشاز الموسيقى ، الذي ارتكبه الذوق البدوي . ويعني ايضا ، ان ثمة صلة جوهرية بين الشعر والموسيقى (الغناء). فالغناء يكشف عن ترهل الشعر . وهذا ما يعبر عنه بيت لحسان بن ثابت يقول فيه :

تغنّ في كل شعر انت قائله   ان الغناء لهذا الشعر مضمار

(الموشح ، ص ٤٧) .
ويعني اخيرا ان العرب كانت « تزن الشعر بالغناء » (المصدر نفسه ، الصفحة نفسها) .

(٦٤) المصدر نفسه ، ص ٢٢ .
(٦٥) المصدر نفسه ، ص ٣٢ .
(٦٦) المصدر نفسه ، ص ٢٣ ، ٤٩ .
(٦٧) المصدر نفسه ، ص ٢٨ ـ ٢٩ . الاخرج : ذكر النعام ، والخرج بياض في سواد . المهذب : المسرع . مرى الفرس : اذا استخرج ما عنده من الجري بسوط او غيره . درة : سرعة في الجري . الهوب : يعني الهب جريه حين زجره . الرائح : السحاب . المتحلب : المتساقط المتتابع .

وفي رواية ان ام جندب قالت لامرىء القيس : فرس ابن عبدة أجود من فرسك . قال لها : وكيف ؟ قالت : انك زجرت ، وحركت ساقيك ، وضربت بسوطك . (المصدر نفسه ، ص ٣٠) .

ويوجه النقد نفسه لامرىء القيس في بيته القائل :

وللسوط منها مجال كما تنزل ذو برد منهمر .

فهذا رديء . ما لها وللسوط . (المصدر نفسه ، ص ٣٩) .

(٦٨) المصدر نفسه ، ص ٣٩ .
(٦٩) المصدر نفسه ، ص ٤٢ .
(٧٠) المصدر نفسه ، ص ٣٢ ـ ٣٥ .
(٧١) المصدر نفسه ، ص ٤٢ .
(٧٢) المصدر نفسه ، ص ٦٦ . وراجع ايضا امثلة من هذا النوع في المصدر نفسه ، ص ٥٥ و ٧٨ و ٨٢ . وراجع بخاصة ما قيل عن عمر بن ابي ربيعة في هذا الصدد من انه خالف نموذج الغزل : الرقة والشكوى والتألم في الحب : « وكان المفضل يضع من شعر عمر في الغزل ويقول انه لم يرق كما رق الشعراء ، لانه ما شكا قط من حبيب هجرا ولا تألم لصد . واكثر أوصافه لنفسه وتشبيهه بها ، وان احبابه يجدون به أكثر مما يجد بهم ، ويتحسرون عليه أكثر مما يتحسر عليهم » . (المصدر نفسه ، ص ٣٢٠ ـ ٣٢١) .
وعن مخالفة النموذج المثالي ، يروى ايضا ان امراة قالت لكثير عزة ، انت القائل :

فما روضة بالحزن طيبة الثرى يمج الندى جثجاثها وعرارها
بأطيب من اردان عزة موهنا اذا اوقدت بالمندل الرطب نارها

قال : نعم . قالت : فض الله فاك . ارايت لو ان ميمونة الزنجية بخرت بمندل رطب ، اما كانت تطيب ؟ الا قلت كما قال سيدك امرؤ القيس :

الم تر اني كلما جئت طارقا وجدت بها طيبا وان لم تطيب؟
(الموشح ، ص ٢٣٩)

(٧٣) المصدر نفسه ، ص ٤١ .

(٧٤) شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات ، لابي بكر محمد بن القاسم الانباري ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٦٣ ، ص ٥٠–٥١ .

(٧٥) الموشح ، ص ٤٢ .

(٧٦) المصدر نفسه ، ص ٦٠ – ٦١ .

(٧٧) المصدر نفسه ، ص ٩٤ – ٩٩ . انظر ايضا : الشعر والشعراء ، ص ٢٣٥ . والكامل للمبرد ، دار نهضة مصر : ١٢٨/١ – ١٢٩ . والبيت من جملة ابيات يمدح بها الشاعر عرابة الاوسي الانصاري ويقول فيها :

رأيت عرابة الاوسي يسمو الى الخيرات منقطع القرين
اذا ما راية رفعت لمجد تلقاها عرابة باليمين

(٧٨) انظر ، مثلا ، الموشح : ص ٨٨ ، ١١٢ ، ١١٧ ، ١٣٨ ، ٢٠٠ ، ٢٧٨ ، وبهذا المعنى يروى ان ابن ابي عتيق حين سمع قول عمر بن ابي ربيعة :

ومن كان محزونا باهراق عبرة وهى غربها ، فليأتنا نبكه غدا

اخذ معه خالد الخريت وقال له : قم بنا الى عمر ، فمضينا اليه. فقال ابن ابي عتيق : قد جئناك لموعدك ، قال : واي موعد بيننا ؟ قال : قولك : فليأتنا نبكه غدا » ، قد جئناك والله لا نبرح او تبكي ان كنت صادقا في قولك او ننصرف على انك غير صادق ، ثم مضى وتركه » . (الاغاني : ١٠٧/١) .

ويروى ايضا بهذا المعنى نفسه ان ابن عتيق قال تعليقا على بيت نصيب القائل :

وكدت، ولم اخلق من الطير، ان بدا سنا بارق، نحو الحجاز، أطير

« يا ابن ام ، قل : غاق ، فانك تطير ــ يعني انه أسود كالغراب » (الموشح ، ص ٣٠٠) .

(٧٩) الموشح ، ص ٤١ . اشارة الى قوله :

ومثلك حبلى قد طرقت ومرضع فالهيتها عن ذي تمائم محول
اذا ما بكى من خلفها انصرفت له بشق وتحتي شقها لم يحول.

(٨٠) المصدر نفسه ، ص ٥٩ .
(٨١) المصدر نفسه ، ص ٦٣ . وانظر : طبقات فحول الشعراء ، ص ٥٤ .
(٨٢) المصدر نفسه : ص ٦٣ . انظر ايضا كتاب : فحولة الشعر ، الاصمعي ، دار الكتاب الجديد ، بيروت ١٩٧١ ، ص ١١ـ١٢ .
(٨٣) المصدر نفسه ، ص ٦٦ .
(٨٤) كتاب فحولة الشعراء ، ص ١١ .
(٨٥) الموشح ، ص ٧٨ ــ ٧٩ .
(٨٦) المصدر نفسه ، ص ٨٢ ــ ٨٣ .
(٨٧) المصدر نفسه ، ص ٨٤ .
(٨٨) المصدر نفسه ، ص ١٨٦ .
(٨٩) المصدر نفسه ، ص ٢٥٤ ــ ٢٥٥ . ويروى بهذا المعنى انه اجتمع عند سكينة بنت الحسين « جرير والفرزدق وكثير عزة وجميل والنصيب فمكثوا اياما ، ثم أذنت لهم فدخلوا فقعدت حيث تراهم ولا يرونها وتسمع كلامهم ، واخرجت اليهم جارية لها وضيئة وقد روت الأشعار والاحاديث ، فقالت: أيكم الفرزدق ؟ فقال الفرزدق : ها انذا . فقالت : انت القائل :

هما دلتاني من ثمانين قامة كما انقض باز اقتم الريش كاسره

قال : نعم ، انا قلته . فقالت : ما دعاك الى افشاء سرك وسرها ،

افلا سترت على نفسك وعليها ؟ ثم دخلت وخرجت فقالت : ايكم جرير ؟ قال : ها انذا . قالت : انت القائل :

طرقتك صائدة القلوب وليس ذا حين الزيارة ، فارجعي بسلام

قال جرير : انا قلته . قالت افلا أخذت بيدها ورحبت بها . وقلت : فادخلي بسلام . انت رجل عفيف » . (الموشح ، ص ٢٦٣) .

(٩٠) المصدر نفسه ، ص ٣١٨ . راجع ايضا : الشعر والشعراء ، ص ٤٦١ .

(٩١) المصدر نفسه ، ص ٣١٩ .

(٩٢) المصدر نفسه ، ص ٣٢٢ ، والآية من سورة يس : ٣٩ . راجع ايضا روايات تكشف عن الصلة بين الشعر والاخلاق ، في المصدر نفسه ، وبخاصة ص ١٨١ ، ٣٢٣ .

(٩٣) الكامل : ٣٨٧/١ . وانظر فيما يتعلق بالمنظور الاخلاقي في الشعر : ابن ابي عتيق ، ناقد الحجاز ، عبد العزيز عتيق ، بيروت ١٩٧٢ ، ص ٤٣١ — ٤٣٥ .

(٩٤) المصدر نفسه : ٣٨٨/١ .

(٩٥) الشعر والشعراء ، ص ٣٣٦ ، وتاريخ الادب العربي لبروكلمان : ٦٧/١ ، والاغاني (بولاق) : ٢١٠/٢١ — ٢٢٠ ، وخزانة الادب : ٥٥٠/٣ — ٥٥٦ .

(٩٦) الشعر والشعراء ، ص ٣٣٠ — ٣٢١ . تاريخ الادب العربي لبروكلمان : ١٧١/١ .

(٩٧) الشعر والشعراء ، ص ٢٤٦ — ٢٥٠ . تاريخ الادب العربي لبروكلمان : ١٧٤/١ .

(٩٨) الشعر والشعراء ، ص ٢٤٥ . وتاريخ الادب العربي لبروكلمان : ١٦١/١ .

(٩٩) الشعر والشعراء ، ص ٤٥٨ ، ٤٢٤ — ٤٢٥ . وانظر : عمر بن ابي ربيعة ، لجبرائيل جبور : ١٩٨/٢ . وتاريخ الادب العربي لبروكلمان : ١٩٠/١ ، ١٩٧ .

(١٠٠) الشعر والشعراء ، ص ٣٤٧ .

(١٠١) ديوان جميل بثينة ، مكتبة مصر ، الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٦٧ ، ص ٨ .

(١٠٢) تاريخ الادب العربي لبروكلمان : ١٩٨/١ . والشعر والشعراء، ص ٤٧٩ .

(١٠٣) تاريخ الادب العربي ، ١٩٨/١ .

(١٠٤) المصدر السابق ، ص ٢٠٢ .

هوامش الجزء الثاني

الفصل الاول : الحركات الثورية ص ١٧٥ — ١٩٢

(١) مثلا : « وشاورهم في الامر » (آل عمران : ١٥٩) ، و « أمرهم شورى بينهم » (الشورى : ٣٨) .

(٢) الطبري : ٤/٤٤٨ — ٤٤٩ ، ٤٦١ وهذا ما يكرره يوسف بن عمر عامل هشام بن عبد الملك على الكوفة في احدى خطبه : « ان اول من فتح على الناس باب الفتنة وسفك الدماء علي وصاحبه الزنجي» وهو يعني عمار بن ياسر . وفي الحديث : « اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر ، واهتدوا بهدي عمار بن ياسر » . والحديث برواية حذيفة بن اليمان ، نقلا عن : طبقات الفقهاء ، لابي اسحاق الشيرازي الشافعي ، ص ٣٦ . (النزاع والتخاصم بين امية وهاشم ، المقريزي ، مصر ١٩٣٧ ، ص ٤٣) .

(٣) الامامة والسياسة ، ص ٣٢ . ويروي ابن قتيبة ان هذه المآخذ كتبها « ناس من اصحاب النبي » في كتاب قدموه الى عثمان . وكان عمار بن ياسر هو الذي سلمه اياه . وقد دخل عليه « وعنده مروان بن الحكم واهله من بني امية ، فدفع اليه الكتاب فقراه ، فقال له : انت كتبت هذا الكتاب ؟ قال : نعم . قال : ومن كان معك ؟ قال : كان معي نفر تفرقوا فرقا منك . قال : من هم ؟ قال : لا اخبرك بهم . قال : فلم اجترات علي من بينهم ؟ قال مروان : يا امير المؤمنين ان هذا العبد الاسود قد جرا عليك الناس، وانك ان قتلته نكلت به من وراءه . قال عثمان : اضربوه . فضربوه

وضربه عثمان معهم حتى فتقوا بطنه ، فغشي عليه ، فجروه حتى طرحوه على باب الدار » . (المصدر نفسه ، ص ٣٣) . راجع ايضا الطبري : ٢١٧/٦ وطبقات ابن سعد (في كلامه على خلافة عثمان). ويعدد احد الخوارج وهو عبيدة بن هلال اخطاء عثمان بقوله : « فحمى الاحماء وآثر القربى واستعمل الفتى، ورفع الدرة، ووضع السوط ، ومزق الكتاب ، وحقر المسلم ، وضرب منكري الجور ، وآوى طريد الرسول صلى الله عليه وسلم ، وضرب السابقين بالفضل وسيرهم وحرمهم ، ثم اخذ فيىء الله الذي افاءه عليهم فقسمه بين فساق قريش ومجان العرب » . (الطبري : ٥٦٥/٦ـ ٥٦٦) . وانظر ايضا من الدراسات الحديثة : عثمان بن عفان ، محمد حسين هيكل ، مكتبة النهضة المصرية ، الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٦٨ ، الفتنة الكبرى (عثمان) ، ضمن اسلاميات ، طه حسين ، دار الآداب ، بيروت ١٩٦٧ ، عبقرية عثمان ، ضمن العبقريات الاسلامية ، عباس محمود العقاد ، دار الآداب ، بيروت ١٩٦٦ .

(٤) الطبري : ٢١١/٤ .

(٥) المصدر نفسه : ٢٨٣/٤ .

(٦) المصدر نفسه : ٢٨٤/٤ .

(٧) المصدر نفسه : ٢٨٣/٤ ، ويروى ان ابا ذر كان يقول : « عجبت ممن لا يجد القوت في بيته كيف لا يخرج على الناس شاهرا سيفه ». وانه كان يذهب الى القول ان « المسلم لا ينبغي له أن يكون في ملكه اكثر من قوت يومه وليلته ، أو شيء ينفقه في سبيل الله او يعده لكريم » . (الكامل لابن الاثير ، طبعة دار الكتاب العربي ، بيروت ٤٣/٣) .

(٨) المصدر نفسه : ٣١٨/٤ . ويذكر الطبري انهم : « الاشتر وابن ذي الحبكة وجندب وصعصعة وابن الكواء وكميل بن زياد وعمير بن ضابىء » راجع ايضا المصدر نفسه ، ص ٣٢٣ .

(٩) المصدر نفسه : ٣٢٢/٤ ـ ٣٢٣ ، وتكمل الرواية قائلة : « فقال عبد الرحمن الاسدي ،وكان على شرطة سعيد : اتردون على الامـ

مقالته ؟ واغلظ لهم . فقال الاشتر : من ها هنا ، لا يفوتنكم الرجل . فوثبوا عليه فوطئوه وطئا شديدا ، حتى غشي عليه . ثم جر برجله فالقي ، فنضح بماء فأفاق . فقال له سعيد : ابك حياة ؟ فقال : قتلني من انتخبت ـ زعمت ـ للاسلام . فقال : والله لا يسمر منهم عندي احد ابدا . فجعلوا يجلسون في مجالسهم وبيوتهم ويشتمون عثمان وسعيدا ، واجتمع الناس اليهم حتى كثر من يختلف اليهم . فكتب سعيد الى عثمان يخبره بذلك ، ويقول : ان رهطا من اهل الكوفة ـ سماهم له عشرة ـ يؤلبون ويجتمعون على عيبك وعيبي والطعن في ديننا . وقد خشيت ان ثبت امرهم ان يكثروا . فكتب عثمان الى سعيد ان سيرهم الى معاوية » .

(١٠) المصدر نفسه : ٣٢٠/٤ ، وراجع نص الحوار في الصفحات ٣١٩ ـ ٣٢٥ .

(١١) في الحديث المشار اليه ، أشار معاوية الى ابيه فقال : « عرفت قريش أن أبا سفيان كان أكرمها وابن اكرمها الا ما جعل الله لنبيه ... فان الله انتخبه واكرمه ... واني لاظن ان ابا سفيان لو ولد الناس لم يلد الا حازما » . فرد عليه صعصعة : « كذبت ! قد ولدهم خير من ابي سفيان ، من خلقه الله بيده (اي آدم) ونفخ فيه من روحه ، وأمر الملائكة فسجدوا له ، فكان فيهم البر والفاجر ، والاحمق والكيّس » . (الطبري : ٣٢٣/٤ ـ ٣٢٤) .

(١٢) الطبري : ٣٢٩/٤ .

(١٣) المصدر نفسه ، ص ٣٣٠ .

(١٤) المصدر نفسه ، ص ٣٢٩ ، ٣٤١ .

(١٥) المصدر نفسه ، ص ٣٣٣ ..

(١٦) المصدر نفسه ، ص ٣٣٣ ـ ٣٣٤ ، وكان راي عمرو : « ركبت الناس بمثل بني امية ، فقلت وقالوا : وزغت وزاغوا ، فاعتدل او اعتزل ، فان ابيت فاعتزم عزما وامض قدما » . فقال له عثمان : « مالك قمل فروك . أهذا الجد منك ؟ » فاسكت عمرو حتى اذا تفرقوا قال : لا والله يا أمير المؤمنين ، لانت أكرم علي من

ذلك، ولكني قد علمت ان بالباب قوما قد علموا انك جمعتنا لنشير عليك، فأحببت أن يبلغهم قولي ، فأقود لك خيرا ، او أدفع عنك شرا ». (المصدر نفسه ، ص ٣٣٤ ، ٣٣٥) .

(١٧) المصدر نفسه : ٣٣٦/٤ — ٣٣٧ .

(١٨) ... « تعلم يا عثمان أن أفضل عباد الله امام عادل ، هُدي وهَدى ، فأقام سنة معلومة وامات بدعة متروكة ، فوالله ان كلا لبيّن ، وان السنن لقائمة لها أعلام ، وان البدع لقائمة لها اعلام ، وان شر الناس عند الله امام جائر ، ضل وضل به ، فأمات سنة معلومة واحيا بدعة متروكة (...) واحذّرك ان تكون امام هذه الامة المقتول ، فانه يقال : يقتل في هذه الامة امام، فيفتح عليها القتل والقتال الى يوم القيامة ، وتلبّس امورها عليها ، ويتركهم شيعا ، فلا يبصرون الحق لعلو الباطل » . (الطبري : ٣٣٧/٤) .

(١٩) المصدر نفسه ، ص ٣٣٧ — ٣٣٨ .

(٢٠) المصدر نفسه ، ص ٣٦٦ ، وفي الاخبار ان زوجة عثمان ، نائلة بنت الفرافصة ، قالت له ابان محنته : « متى اطعت مروان قتلك، ومروان ليس له عند الناس قدر ولا هيبة ولا محبة ، وانما تركك الناس لمكان مروان » . (الطبري : ٣٦٢/٤) ووصف علي هذه البطانة بانها « اهل غش ليس منهم احد الا قد تسبب بطائفة من الارض ، يأكل خراجها ويستذل اهلها » . (المصدر نفسه ، ص ٤٠٦) .

(٢١) المصدر نفسه ، ص ٣٧٠ ، وفي رسالة كتبها عثمان قبيل قتله بشير الى ما طلبه منه الخارجون عليه وهو : « اقامة الحدود على الظالم ، وكتاب الله يتلى ، والمحروم يرزق ، والمال يوفى ليستن فيه السنة الحسنة ، ولا يعتدى في الخمس ولا الصدقة ، ويؤمر ذو القوة والامانة ، وترد مظالم الناس الى اهلها » . (الطبري : ٤٠٩/٤ — ٤١٠) .

(٢٢) المصدر نفسه ، ص ٣٣٦ ويشير راوي الحديث الى ان النبي لم

يشترط بان يكون هذا الامام عادلا ، مما يعني ان الخروج على الامام ، وان كان ظالما ، يستوجب قتل صاحبه !

(٢٣) المصدر نفسه ، ص ٣٤٦ .

(٢٤) المصدر نفسه ، ص ٣٤٦ .

(٢٥) مثلا ، الآيات التي استشهد بها عثمان في رسالته الى « المؤمنين والمسلمين » ابان محنته : « واعتصموا بحبل الله جميعا » (المائدة : ٧) ، « اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الأمر منكم » (النساء : ٥٩) ، « ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله » (الفتح : ١) ، « ان الذين فرّقوا دينهم وكانوا شيعا لست منهم في شيء » (الانعام : ١٥٩) . راجع نص الرسالة في : الطبري : ٤/٤٠٧ - ٤١١ .

(٢٦) المصدر نفسه ، ص ٤٠٩ .

(٢٧) المصدر نفسه ، ص ٤٢٢ .

(٢٨) المصدر نفسه ، ص ٤٢٢ - ٤٢٣ .

(٢٩) المصدر نفسه ، ص ٤٤٨ وما بعدها الى ٤٦٢ .

(٣٠) استنادا الى الحديث : « من مات ولم يعرف امام زمانه ، مات ميتة جاهلية » (شرح العقائد النسفية ، لسعد الدين التفتازاني، القاهرة ١٩٣٩ ، ص ٤٨٢ . وانظر ايضا : المسائل الخمسون في أصول الكلام ، لفخر الدين الرازي ، ضمن مجموعة الرسائل ، القاهرة ١٣٢٨ هـ ، ص ٣٨٤) .

(٣١) استنادا الى احاديث ، مثل : « الائمة من قريش » ، « لا يزال هذا الامر في قريش » . انظر : مسند احمد ، وصحيحي مسلم والبخاري .

(٣٢) استنادا الى بعض الآيات ، مثل : « يا ايها الذين آمنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم » . (النساء : ٥٩) .

(٣٣) « كل من خرج على الامام الحق الذي اتفقت الجماعة عليه يسمى خارجيا ، سواء كان الخروج في ايام الصحابة على الائمة الراشدين او كان بعدهم على التابعين باحسان والائمة في كل زمان » (الشهرستاني : الملل والنحل ، ضمن كتاب : الفصل

في الملــل والاهــواء والنحل ، لابــن حزم الاندلســـي ، طبعة المثنى ، ص ١٥٥) . وانظر حول عقيدة الخوارج : مقالات الاسلاميين لابي الحسن الاشعري ، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميــد ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٥٠ ، الجزء الاول ، ص ١٥٦ — ١٩٦ . والملل والنحل ، لعبد القاهر البغدادي ، تحقيــق البير نصري نادر ، دار المشرق ، بيروت ١٩٧٠ ، ص ٥٧—٨٢ . والفصل في الملل والنحل لابن حزم : ٤/١٨٨ — ١٩٢ . والكامــل للمبرد ، تحقيق محمد ابو الفضل ابراهيم والسيد شحاتــه ، دار نهضــة مصر ، (بدون تاريخ) ، الجزء الثالث ، ص ١٦٣ — ٣٦٦ . وشرح نهج البلاغة لابن ابي الحديــد ، طبعــة مصر ١٣٢٩ هـ (١ — ٤) . وانظر من الدراسات الحديثة : شعر الخوارج ، تحقيــق احسان عباس ، دار الثقافة ، بيروت (بدون تاريــخ) . تاريــخ الشعــر السياسي ، لاحمد الشايب ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهــرة ، الطبعة الرابعة ١٩٦٦ ، الفرق الاسلامية في الشعر الاموي، للنعمان القاضــي ، دار المعــارف بمصر ١٩٧٠ . أدب الخــوارج في العصر الاموي ، لسهير القلماوي ، القاهرة ١٩٤٥ الخوارج والشيعــة ، ليوليوس فلهاوزن ، ترجمة عبد الرحمن بدوي ، النهضة المصرية، القاهرة ١٩٥٨ .

(٣٤) الشهرستاني، ص ١٥٧ — ١٥٨ . وموقف النجدات من الخوارج، فيما يتصل بالامام ، هو الاشد تطرفا ذلك انهــم يرون « انــه لا حاجة للناس الى امام قط ، وانما عليهم ان يتناصفوا فيما بينهم، فان راوا ان ذلك لا يتم الا بامام « يحملهم عليه فاقاموه ، جاز » (المصدر نفسه ، ص ١٦٧ — ١٦٨) .

(٣٥) الشهرستاني، ص ١٦٤ ، ١٦٨ . انظر ايضا : مقالات الاسلاميين: ١٦٢/١ .

(٣٦) الملل والنحل ، للبغدادي ، ص ٧٥ .

(٣٧) مقالات الاسلاميين : ١٨٩/١ .

(٣٨) ينقل الطبري (٢٨٨/٦) على لسان شبيب الخــارجي قولــه : « لا نرى ان قريشا احــق بهذا الامر من غيرهــا مــن العرب » .

والكلمة من حوار جرى في سنة ٧٧ هـ بين مطرف بن المغيرة وممثل لشبيب هو سويد بن سليم . وهذا نصه نثبته لاهميته . وسويد هنا يخاطب مطرفا فينقل لـه راي شبيب في بعض المسائل التي سأل عنها : « وقال لنا : قولوا له فيما ذكرت لنا من الشورى حين قلت : « ان العرب اذا علمت انكم تريدون بهذا الامر قريشا كان اكثر لتبعكم منهم » ، فان أهل الحـق لا ينقصهـم عند اللـه ان يقلوا ، ولا يزيد الظالمين خيرا ان يكثروا . وان تركنا حقنا الذي خرجنا له ، ودخولنا فيما دعوتنا اليه من الشورى خطيئة وعجز ورخصة الى نصر الظالمين ووهن ، لانا لا نرى ان قريشا احق بهذا الامر من غيرها من العرب . وقال : فان زعم « انهم احـق بهـذا الامر من غيرها من العرب » فقولوا له : ولـم ذاك ؟ فان قـال : « لقرابة محمد صلى الله عليه وسلم بهم » ، فقولوا له : فواللـه ما كان ينبغي اذا لاسلافنا الصالحين مـن المهـاجرين الاولين ان يتولوا على أسرة محمد ، ولا على ولد ابي لهب لو لم يبق غيرهم . ولولا انهم علموا ان خير الناس عند الله اتقاهم ، وان اولاهم بهذا الامر اتقاهم وافضلهم فيهم ، واشدهم اضطلاعا بحمل امورهم ما تولوا امور الناس . ونحن اول من انكر الظلم وغير الجور » .

(٣٩) الطبري : ٤/٤٣٧ .

(٤٠) المصدر نفسه ، ٤/٣٣٨ .

(٤١) المصدر نفسه ، ص ٣٣٧ .

(٤٢) المصدر نفسه ، ص ٢٣١ .

(٤٣) المصدر نفسه ، ص ٢٣٣ ، ٢٣٨ .

(٤٤) مع انهما كانا ، كما يقول علي نفسه « اميريـن صالحين ، عمـلا بالكتاب والسنة واحسنـا السيرة ، ولـم يعـدوا السنـة » . (الطبري : ٤/٥٤٨) .

(٤٥) الطبري ، ص ٤٢٧ ــ ٤٢٨ : « ... فان بيعتي لا تكون خفية ولا تكون الا عن رضا المسلمين » (ص ٤٢٧) . « وخرج علي الى المسجد فصعد المنبر وعليه ازار وطاق وعمامة خز ، ونعلاه في يده ، متوكئا على قوس ، فبايعه الناس . وجاؤوا بسعد ، فقال علي : بايـع .

قال : لا ابايع حتى يبايع الناس ... قال : خلوا سبيله . وجاؤوا بابن عمر ، فقال : بايع . قال : لا ابايع حتى يبايع الناس . قال : ائتني بحميل (اي بكفيل) ، قال : لا أرى حميلا . قال الاشتر : خل عني اضرب عنقه . قال علي : دعوه، انا حميله »» (ص٤٢٨). راجع ايضا ص ٤٣٣ ، ٤٣٥ .

(٤٦) انظر في هذا الصدد : طبقات ابن سعد : ١٥/٦ ــ ١٦ ، والامامة والسياسة لابن قتيبة : ٢٦٠/١ ــ ٢٦٢ . وبهذا المعنى خاطبه ناس في القادسية : « يا مذل العرب » . (الطبري : ١٦٥/٥) .

(٤٧) انظر مقاتل الطالبيين للاصفهاني (مطبعة الحلبي ، القاهرة ١٩٤٩) ، ص ٧٢ ، حيث يقول ان عدد شرطة الخميس اربعة آلاف . اما الطبري فيقول ان عددها اربعون الفا (الطبري ، طبعة دار المعارف : ١٥٤/٥) وقد تم الصلح بين معاوية وقيس بن سعد في سنة ٤١ هـ .

(٤٨) سنة ٥١ هـ . انظر احداث هذه السنة : الطبري : ٢٥٣/٥ ــ ٢٧٠ .

(٤٩) قتل الحسين سنة ٦١ هـ . انظر الطبري : ٤٠٠/٥ ــ ٤٦٧ .

(٥٠) الطبري : ٤٠٢/٥ ــ ٤٠٣ : « ايها الناس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : من رأى سلطانا جائرا مستحلا لحرم الله ناكثا لعهد الله ، مخالفا لسنة رسول الله ، يعمل في عباد الله بالاثم والعدوان ، فلم يغير عليه بفعل ولا قول ، كان حقا على الله ان يدخله مدخله . الا وان هؤلاء قد لزموا طاعة الشيطان ... وأظهروا الفساد ... واستأثروا بالفيء ... وانا احق من غيّر».

(٥١) هؤلاء الخمسة هم : « سليمان بن صرد الخزاعي وكانت له صحبة مع النبي صلى الله عليه وسلم ، والمسيب بن نجبة الفزاري وكان من اصحاب علي وخيارهم ، وعبدالله بن سعد بن نفيل الازدي ، وعبدالله بن وال التيمي ، ورفاعه بن شداد البجلي » (الطبري : ٥٥٢/٥) وكان سليمان بن صرد قد حدد ، بشكل غير مباشر ، اهداف الثورة في احدى رسائله الى الحسين اذ يقول واصفا معاوية وعهده : « انتزى على هذه الامة فابتزها امرها وغصبها فيئها ، وتآمر عليها بغير رضا منها ، ثم قتل خيارها واستبقى

شرارها وجعل مال الله دولة بين جبابرتها واغنيائها » .
(الطبري : ٥/٣٥٢) .

(٥٢) خطب المسيّب بن نجبة في الاجتماع ، فقال : « ... كنا مغرمين بتزكية انفسنا وتقريظ شيعتنا ، حتى بلا الله اخيارنا فوجدنا كاذبين في موطنين من مواطن ابن ابنة نبينا صلى الله عليه وسلم ، وقد بلغتنا قبل ذلك كتبه وقدمت علينا رسله واعذر الينا يسألنا نصره عودا وبدءا ، وعلانية وسرا ، فبخلنا عنه بأنفسنا حتى قتل الى جانبنا ، لا نحن نصرناه بايدينا ، ولا جادلنا عنه بالسنتنا ، ولا قويناه باموالنا ، ولا طلبنا له النصرة الى عشائرنا فما عذرنا الى ربنا وعند لقاء نبينا صلى الله عليه وسلم وقد قتل فينا ولده وحبيبه وذريته ونسله ؟ لا والله لا عذر دون ان تقتلوا قاتله والموالين عليه ، او تقتلوا في طلب ذلك » . (الطبري : ٥/٥٥٢ — ٥٥٣) . راجع ايضا خطب كل من رفاعة وعبد الله بن وال وسليمان بن صرد . (المصدر نفسه ، ص ٥٥٣ — ٥٥٤) . فقد ركزوا جميعا على « التوبة من الذنب العظيم ، وجهاد الفاسقين » . وكانت خاتمة كلمة سليمان بن صرد : « اشحذوا السيوف وركبوا الاسنة » . وقال احد الحاضرين وهو خالد بن سعد بن نفيل : « لو اعلم ان قتلي نفسي يخرجني من ذنبي ويرضي ربي لقتلتها . ولكن هذا امر به قوم كانوا قبلنا ونهينا عنه .. فاستشهد الله ومن حضر من المسلمين ان كل ما اصبحت املكه ، سوى سلاحي الذي اقاتل به عدوي ، صدقة على المسلمين ، اقويهم به على قتال القاسطين » (المصدر نفسه ، ص ٥٥٥) .

وانظر ايضا خطبة لعبيد الله بن عبيد الله المري وكان من الدعاة للثورة ، وهي تعتبر بمثابة بيان سياسي ، وقد جاء فيها قوله : « ان الله لم يجعل لقاتله (اي الحسين) حجة ولا لخاذله معذرة ، الا ان يناصح الله في التوبة فيجاهد القاتلين وينابذ القاسطين ، فعسى الله عند ذلك ان يقبل التوبة ويقيل العثرة . انا ندعوكم الى كتاب الله وسنة نبيه والطلب بدماء أهل بيته ، والى جهاد المحلين والمارقين ، فان قتلنا فما عند الله خير للابرار ، وان ظهرنا

رددنا هـذا الامـر الى اهـل بيت نبينـا » . (المصـدر نفسه : ٥/٥٦٠) .

(٥٣) المصدر نفسه ، ص ٥٥٥ . امـا الزمن فسنة ٦٥ هـ . وأما المكان فالنخيلة .

(٥٤) المصدر نفسه ، ص ٥٥٩ .

(٥٥) المصدر نفسه : ٥/٥٨٤ .

(٥٦) المصدر نفسه ، ص ٥٨٤ .

(٥٧) خطب سليمان بن صرد باصحابه في النخيلة قائلا : « من كان انما اخرجته ارادة وجه الله وثواب الآخرة فذلـك منا ونحـن منـه ، فرحمة الله عليه حيا وميتا . ومن كان انما يريد الدنيا وحدثهـا ، فوالله ما نأتي فيئا نستفيئه ولا غنيمة نغنمها ، ما خلا رضوان الله رب العالمين ، وما معنا من ذهب ولا فضة ولا خز ولا حرير ، ومـا هي الا سيوفنا في عواتقنا ، ورماحنا في أكفنا وزاد قدر البلغة الى لقاء عدونا ، فمن كان غير هذا ينوي فلا يصحبنا » . (الطبري : ٥/٥٨٥) .
وهذا المعنى نفسه ردده صخير بن حنيفة بن هلال بن مالك المزني : « انما اخرجتنا التوبة من ذنبنا والطلب بدم ابن نبينـا ... ليس معنا دينار ولا درهم » ... واخذ الناس يتنادون « من كل جانب : انا لا نطلب الدنيا ، وليس لها خرجنا » . (المصدر نفسه ، الصفحة نفسها) .

(٥٨) طبقات ابن سعد : ترجمة سليمان بن صرد : ٦/١٦ . انظر في هذا الصدد قصيدة اعشى همدان في رثاء القتلي . والقصيدة « احدى المكتمات » لانها كانت تكتـم في ذلـك الزمـان . (الطبـري : ٥/٦٠٧ ـ ٦٠٩) .

(٥٩) الطبري : ٦/١٣ ، ١٥ ، ٣٢ .

(٦٠) المصدر نفسه : ٦/١٧ . انظر ايضا ص ٤٥ : « مع الرجل والله شجعاؤكم وفرسانكم ... ثم معه عبيدكم ومواليكـم ، وكلمـة هؤلاء واحدة ، وعبيدكم ومواليكم اشد حنقا عليكم من عدوكم ، فهو مقاتلكم بشجاعة العرب وعداوة العجم » .

(٦١) المصدر نفسه : ٦/٢٨ .

(٦٢) المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .

(٦٣) المصدر نفسه : ٦/٣١ . انظر ايضا ص ٤٢ حيث يوصفون بانهم « العبيد الاباق ... ولا ينطقون بالعربية » .

(٦٤) يروي الطبري ، مثلا ، ان المختار « أصاب تسعة آلاف الف في بيت مال الكوفة ، فأعطى اصحابه الذين قاتل بهم حين حصر ابن مطيع في القصر، وهم ثلاثة آلاف وثمانمئة رجل، كل رجل خمسمئة درهم ، واعطى ستة آلاف من اصحابه أتوه بعدما احاط بالقصر ، فاقاموا معه تلك الليلة وتلك الثلاثة الايام حتى دخل القصر مئتين». (الطبري : ٦/٣٣) .

(٦٥) يروي الطبري ان المختار « استعمل على حرسه كيسان ابا عمرة مولى عُرينة فقال لابي عمرة بعض اصحابه من الموالي : اما ترى ابا اسحاق (اي المختار) قد اقبل على العرب ما ينظر الينا . فدعاه المختار فقال له : ما يقول لك اولئك الذين رايتهم يكلمونك ؟ فقال له ، واسرّ اليه : شق عليهم اصلحك الله صرفك وجهك عنهم الى العرب ، فقال له قل لهم : لا يشقن ذلك عليكم ، فأنتم مني وانا منكم . ثم سكت طويلا ، ثم قرأ : « انا من المجرمين منتقمون » (السجدة : ٢٢) . قال : ما هو الا ان سمعها الموالي منه ، فقال بعضهم لبعض : ابشروا ، كأنكم والله به قد قتلهم » . (الطبري : ٦/٣٣) . انظر ايضا ص ٣٧ ، حيث يقول ان العربي والمولى اخوان .

(٦٦) المصدر السابق : ٦/٤٣ — ٤٤ .

(٦٧) بدات ثورة المختار في ١٤ من ربيع الاول سنة ٦٦ هـ ، وانتهت في ١٤ رمضان سنة ٦٧ هـ ، حيث قتل وقطعت كفه « ثم سمرت بمسمار حديد الى جنب المسجد » . ويقول الطبري ان مصعب بن الزبير قتل من اصحاب المختار « سبعة آلاف » ، وان ابن عمر قال له : « والله لو قتلت عدتهم غنما من تراث ابيك لكان ذلك سرفا » جوابا عن وصف مصعب لهم بانهم « كانوا كفرة سحرة ». (الطبري : ٦/١١٢ — ١١٣) .

(٦٨) خطب صالح مرة في أصحابه ، قائلا : « ما أدري ما تنتظرون . حتى متى أنتم مقيمون. هذا الجور قد فشا ، وهذا العدل قد عفا ولا تزداد هذه الولاة على الناس الا غلوا وعتوا وتباعدا عن الحق». (الطبري : ٢١٨/٦ — ٢١٩) .

(٦٩) المصدر نفسه : ٢٢٣/٦ ، ٢٧٩ . وقد غرق شبيب في الماء فقالت أمه : « رأيت حين ولدته انه خرج مني شهاب نار ، فعلمت انه لا يطفئه الا الماء » . (الطبري : ٢٨٢/٦) .

(٧٠) المصدر نفسه : ٢٨٧/٦ ، ٢٨٩ ، ٢٩٠ ، ٢٩٣ . ومما قاله مخاطبا اصحابه « لست احب ان يتبعني من ليست له نية في جهاد اهل الجور . ادعوكم الى كتاب الله وسنة نبيه والى قتال الظلمة». ومما قاله ايضا : « ما زلت لاعمال هؤلاء الظلمة كارها انكرها بقلبي واغيرها ما استطعت بفعلي وامري » . « اني اشهد الله اني قد خلعت عبد الملك بن مروان والحجاج بن يوسف ، فمن احب منكم صحبتي وكان على مثل رأيي فليتابعني ، فان له الاسوة وحسن الصحبة ، ومن أبى فليذهب حيث شاء » .

(٧١) المصدر نفسه : ٢٩٧/٦ .

(٧٢) المصدر نفسه : ٣٣٨/٦ .

(٧٣) المصدر نفسه : ٣٤١/٦ ، ٣٤٧ .

(٧٤) المصدر نفسه : ٣٤٩/٦ .

(٧٥) يروي الطبري ان ابا ليلى الفقيه كان ينادي الثوار قائلا : « يا معشر القراء أن الفرار ليس بأحد من الناس بأقبح منه بكم . اني سمعت عليا ، رفع الله درجته في الصالحين واثابه أحسن ثواب الشهداء والصديقين ، يقول يوم لقينا اهل الشام : ايها المؤمنون ، انه من راى عدوانا يعمل به ، ومنكرا يدعى اليه ، فانكره بقلبه فقد سلم وبرىء ، ومن انكره بلسانه فقد اجر ، وهو افضل من صاحبه، ومن انكره بالسيف لتكون كلمة الله العليا وكلمة الظالمين السفلى ، فذلك الذي أصاب سبيل الهدى ، ونور في قلبه اليقين . فقاتلوا هؤلاء المحلين المحدثين المبتدعين الذين جهلوا الحق فلا يعرفونه ، وعملوا بالعدوان فليس ينكرونه » . (الطبري : ٣٥٧/٦) .

(٧٦) ويروي الطبري ان الشعبي كان يخاطب الثوار قائلا : « يا اهل الاسلام قاتلوهم ولا يأخذكم حرج من قتالهم . فوالله ما اعلم قوما على بسيط الارض اعمل بظلم ، ولا اجور منهم في الحكم » . (المصدر نفسه : ٣٥٧/٦ ـ ٣٥٨) .

(٧٧) ويروي الطبري ان سعيد بن جبير كان يخاطب الثوار قائلا : « قاتلوهم ولا تأثموا من قتالهم بنية ويقين . وعلى آثامهم قاتلوهم على جورهم في الحكم ، وتجبرهم في الدين ، واستذلالهم الضعفاء، واماتتهم الصلاة » . (المصدر نفسه : ٣٥٨/٦) .

(٧٨) الطبري : ٣٦٣/٦ .

(٧٩) المصدر نفسه : ٤٨٧/٦ .

(٨٠) المصدر نفسه : ٣٧٨/٦ ، ٣٧٩ ، ٣٨١ ، ٣٨٢ . ومات ابن الاشعث سنة ٨٤ هـ . (المصدر نفسه ، ٣٩٣) . وانظر فيما يتصل بقتل الاسرى : الامامة والسياسة ، لابن قتيبة : ٧٣/٢ .

(٨١) انظر : الاغاني (طبعة دار الكتب) : ٤٥/٦ ، والتنبيه والاشراف (طبعة ليدن ١٨٩٣) ، ص ٣١٤ ، ٣١٥ . والاخبار الطوال (طبعة ليدن ١٨٨٨) ، ص ٣٢٢ .

(٨٢) الطبري : ١٧٢/٧ . وانظر حول هذه الثورة : ثورة زيد بن علي، لناجي حسن ، مكتبة النهضة ، بغداد ١٩٦٦ . العراق في العصر الاموي ، لثابت الراوي ، بغداد ١٩٧٠ . فجر الاسلام ، لاحمد امين ، القاهرة ١٩٥٩ .

(٨٣) الارشاد ، للعكبري المفيد (طبعة اصبهان ١٣٦٤ هـ .) ، ص ٢٤٧ . وبهذا المعنى يقول يحيي بن زيد : « ان الله ايد هذا الامر بنا ، وجعل لنا العلم والسيف ، وخص بنو عمنا بالعلم وحده » . (الصحيفة السجادية : ٦ ـ ٧ ، نقلا عن : ثورة زيد بن علي ، ص ١٥٠) .

(٨٤) مناقب الامام الاعظم ابي حنيفة ، لابن البزاز الكردي (حيدر آباد الدكن ، ١٣٢١ هـ .) : ٢٥٥/١ ويذكر المؤلف ان ابا حنيفة تبرع بعشرة آلاف درهم من ماله الخاص لمساندة الثورة ، وانه وصف خروج زيد بقوله : « ضاهى خروج رسول الله يوم بدر ».

(٨٥) انظر ثبتا طويلا باسمائهم في : ثورة زيد بن علي ؛ لناجي حسن ، ص ١٠٦ ـ ١٠٩ .
(٨٦) مقاتل الطالبيين ، لابي الفرج الاصفهاني (دار احياء الكتب العربية ، القاهرة ١٩٤٩) ، ص ١٤٧ . والطبري : ١٨٩/٧ .
(٨٧) راجع : الطبري : ٢٢٨/٧ ـ ٢٣٠ . قتل يحيي سنة ١٢٥ هـ . وقد وصفه الوليد بن يزيد بانه « عجل العراق » ، وامر بأن يحرق ويذر رماده في الفرات ، شأن ابيه . واعلن يحيي انه خرج « منكرا للظلم وما عم الناس من الجور » . وحين مات « أظهر اهل خراسان النياحة « عليه سبعة ايام في سائر اعمالها في حال امنهم على انفسهم من سلطان بني امية ، ولم يولد في تلك السنة بخراسان مولود الا سمي بيحيي او بزيد لما داخل اهل خراسان من الجزع والحزن عليه.» (المسعودي : مروج الذهب، طبعة بولاق ١٢٨٣هـ. ١٤٦/٢) .
(٨٨) أي في السنة ١٢٧ هـ . وهو عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر بن ابي طالب . انظر اخبار ثورته في : الطبري : ٣٠٢/٧ وما بعدها . ومقاتل الطالبيين ، للاصفهاني .
(٨٩) كان يتمثل بهذين البيتين :

فلا تركبن الصنيع الذي تلوم اخاك على مثله

ولا يعجبنك قول امرىء يخالف ما قال في فعله .

(الطبري : ٣٠٣/٧ ـ ٣٠٤ . والاغاني : ٢٢٨/١٢) .
(٩٠) يقول الطبري ان « عبيد اهل الكوفة » انضموا اليه » (المصدر نفسه : ٣٠٣/٧) .
(٩١) الطبري : ٣٧١/٧ .
(٩٢) المصدر نفسه : ٣١٠/٧ .
(٩٣) المصدر نفسه : ٣١٠/٧ . وقتل الحارث بن سريج سنة ١٢٨ هـ . « وصلب بغير راس » وقتل معه في السنة نفسها ، جهم بن صفوان . (المصدر نفسه ، ص ٣٣٥ ، ٣٤٠) .
(٩٤) هو المختار بن عوف الازدي السليمي ، من البصرة . الطبري : ٣٤٨/٧ .

(٩٥) المصدر نفسه : ٧/٣٥٣ .
(٩٦) المصدر نفسه : ٧/٣٥٦ .
(٩٧) المصدر نفسه : ٧/٣٥٦ .
(٩٨) المصدر نفسه : ٧/٣٧٥ .
(٩٩) المصدر نفسه : ٧/٣٩٣ .

(١٠٠) خطب مثلا ابو حمزة الخارجي حين دخل المدينة ، فقال « يا اهل المدينة سالناكم عن ولاتكم هؤلاء ، فأسأتم لعمر الله فيهم القول . وسالناكم : هل يقتلون بالظن ؟ فقلتم لنا : نعم . وسالناكم : هل يستحلون المال الحرام والفرج الحرام ؟ فقلتم لنا : نعم . فقلنا لكم : تعالوا نحن وأنتم نناشدهم الله الا تنحوا عنا وعنكم . فقلتم : لا يفعلون . فقلنا لكم : تعالوا نحن وانتم نقاتلهم ، فان نظهر نحن وأنتم نات بمن يقيم فينا كتاب الله وسنة نبيه محمد صلى الله عليه وسلم . فقلتم : لا نقوى . فقلنا لكم : فخلوا بيننا وبينهم ، فان نظفر نعدل في أحكامكم ونحملكم على سنة نبيكم صلى الله عليه وسلم ، ونقسم فيئكم بينكم ، فأبيتم وقاتلتمونا دونهم ، فقاتلناكم فأبعدكم الله واسحقكم » . (الطبري : ٧/٣٩٤ ـ ٣٩٥ . والأغاني : ٢٠/١٠٣) .

(١٠١) الطبري : ٧/٣٩٥ .
(١٠٢) المصدر نفسه : ٧/٣٩٥ ـ ٣٩٦ .

(١٠٣) راجع تفاصيل ذلك في الطبري : ٧/٤٢١ ـ ٤٣١ . من الضروري أن نشير هنا الى ان في خلافة عمر بن عبد العزيز ، ما يضيء سياسة الطغيان والظلم في العهد الاموي قبله وبعده ، من جهة ، وما يضيء من جهة ثانية ، جانبا كبيرا من دوافع الحركة الثورية . « انه لينبغي ان لا ابدأ بأول من نفسي » ، « لا خير في خير لا يحيا الا بالسيف » : هذا هو الشعار الذي اعلنه عمر بن عبد العزيز في خلافته . وهو شعار يناقض ما سار عليه الخلفاء الامويون قبله ، وما سيسيرون عليه بعده . وهكذا كان بين اول الاعمال التي قام بها ، انه استرد المظالم والاموال والاملاك التي اغتصبها بنو امية وقد تجاوزت في تقديره ، نصف اموال الامة . ويعلن : « والله لوددت الا تبقى في الارض مظلمة الا

ورددتها » . ويجيئه مرة هشام بن عبد الملك ليقنعه بأن يترك الراهن على حاله ، ويبدأ بتطبيق سياسته على ما يحدث بدءا من خلافته ، ويجري بينهما هذا الحوار . قال هشام : « يا امير المؤمنين اني رسول قومك اليك ، وان في انفسهم ما جئت لاعلمك به ، انهم يقولون : استائف العمل برأيك ، فيما تحت يدك ، وخل بين من سبقك وبين ما ولوا ، بما عليهم ولهم » . ويقول عمر : « ارايت ان أتيت بسجلين احدهما من معاوية والآخر من عبد الملك ، فبأي السجلين آخذ ؟ » ، فيجيب هشام: « بالاقدم » ، ويقول عمر : « فاني وجدت كتاب الله الاقدم ، فأنا حامل عليه من اتاني ممن تحت يدي ، وفيما سبقني » .
وفي هذا ما يكشف عن ارادته ان يتجاوز العهد الاموي ويعود الى الكتاب والسنة ، ويكشف في الوقت ذاته عن وعيه بأن الظلم الواقع في الامة يجب أن يزال أيا كان تاريخ وقوعه ، والحق المغتصب يجب أن يرد الى أهله أيا كان تاريخ اغتصابه .
وهذا ما توضحه كلمة له يقول فيها : « ان الله بعث محمدا صلى الله عليه وسلم رحمة ولم يبعثه عذابا ، الى الناس كافة. ثم اختار له ما عنده وترك للناس نهرا شربهم فيه سواء . ثم ولي أبو بكر فترك النهر على حاله ، ثم ولي عمر فعمل عملهما . ثم لم يزل النهر يستقي منه يزيد ومروان وعبد الملك ابنه والوليد وسليمان حتى أفضى الامر الي وقد يبس النهر الاعظم » ، ولذلك فان مهمته هي العمل على أن يعود النهر « الى ما كان عليه » . وفي سبيل ذلك أمر برفع الظلم السياسي ، والظلم الاقتصادي في آن . فالغى الضرائب اللاشرعية : « أجور الضرابين ، هدية النوروز والمهرجان ، ثمن الصحف ، أجور الفتوح ، أجور البيوت ، دراهم النكاح » واعلن : « لا خراج على من أسلم من اهل الارض» ، وطبق هذا اولا على أهل الكوفة الذين « اصابهم بلاء وشدة وجور في أحكام الله وسنة خبيثة سنها عليهم عمال السوء » . ورد الارض والمزارع والاموال والممتلكات المغتصبة ، وفرض سياسة المساواة والتقشف، واتخذ اجراءات لرقابة الولاة والعمال منها انه منعهم من ممارسة التجارة .

كذلك عني بالفقراء والعاجزين والمرضى ، عربا وموالي ، واتخذ من التدابير ما يكفل لهم حياتهم حتى في اثناء الشيخوخة ، بل امر بتوزيع عطاء الفرد على ورثته بعد موته . اما فيما يتعلق بالذميين بشكل خاص ، فقد رفع الجزية عن الرهبان في مصر ، والغى الضريبة المفروضة على الاساقفة والكنيسة ، والغى الزيادة التي فرضها عبد الملك بن مروان على اهل الذمة في قبرص ، وامر بالانفاق على اهل الذمة اذا عجزوا او مرضوا وليس لهم مال ، وبتوزيع المال الفائض في بيت المال عليهم بعد قضاء حاجات المسلمين ، وتسليف المزارعين بينهم ليتمكنوا من تحسين زراعتهم . (هذه الخلاصة من المقتطفات والاشارات مأخوذة من المصادر التالية ، تباعا : سيرة عمر بن عبد العزيز ، لابن الجوزي ، مطبعة المؤيد ، القاهرة ١٣٣١ هـ ، ص ١٠٤ — ١١١ ، ١١٥ — ١١٨ — ١١٩ . الكامل للمبرد : ١٦٥/٤ ، سيرة عمر بن عبد العزيز ، لعبدالله بن عبد الحكيم ، دار العلم للملايين ، بيروت ١٩٦٧ ، ص ١٠٤ ، ١٤٦ — ١٤٧ ، ١٦٠ . الكامل ، لابن الاثير : ١٦٤/٤ .

وانظر : الطبري : ٥٦٩/٦ ، وقد بعث مرة رسالة الى عامله على اليمن قال فيها : « انك قدمت اليمن فوجدت على اهلها ضريبة من الخوارج مضروبة ثابتة في اعناقهم كالجزية ، يؤدونها على كل حال ، ان اخصبوا او اجدبوا وحيوا او ماتوا ، فسبحان الله رب العالمين ، ثم سبحان الله رب العالمين ، ثم سبحان الله رب العالمين ، اذا اتاك كتابي هذا فدع ما تنكر من الباطل الى ما تعرف من الحق ، ثم ائتنف عن الحق فاعمل به ، بالغا بي وبك ، وان احاط بمهج انفسنا » . (ابن عبد الحكيم ، ص ١٣٣) وانظر رسالة بهذا المعنى في المصدر نفسه ، ص ٦٥ — ٦٦ ، وفيها يأمر عامله ان يقسم المال على الفقراء . وبهذا المعنى كتب ايضا الى عامله على البصرة يقول ان العمال يقدّرون كميات الثمار كما يشاؤون ، ويأخذونها من اصحابها بأسعار أقل من الاسعار التي يتبايع بها الناس ، ويامره بأن يعيد فروق الاسعار الى اصحابها . (طبقات ابن

سعد ، طبعة ليدن ١٣٢٢ : ٢٥٠/٥) . ابن عبـد الحكيـم ، ص ٩٩ : « لا يحل لعامل تجارة في سلطانه الذي هو عليـه » ، وهذا ما يقوله فيما بعد ابن خلدون : « التجـارة من السلطان مضرة بالرعايا مفسدة للجباية » ، طبقات ابن سعد : ٢٨٠/٥ . وانظر خبر عزله واليه على خراسان لانه منع الموالي عطاءهم ، وكانوا يغزون معه ، الطبري : ٥٥٩/٦ وابن سعد : ٢٧٧/٥ . وانظر حول معاملة عمر بن عبد العزيز لاهل الذمة : اهل الذمـة في الاسلام ، م.س. ترتن ، ترجمة حسن حبشي ، دار المعارف، القاهرة ١٩٦٧ ، ص ٢٧٦ . فتوح البلدان ، للبلاذري ، مكتبـة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٥٧ ، ص ٥٦٥ . انظر لمزيـد من التفاصيل حول هذه الامور : ترتن ، ص ٢١ ، ابن عبد الحكيم ص ٦٨ ، البلاذري ، ص ١٨٣ ، ابن سعد : ٢٨٠/٥ ، مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي ، لعبد العزيز الدووي ، دار الطليعة بيروت ١٩٦٩ ، ص ٣٣ ـ ٣٤ ، ملامـح الانقـلاب الاسلامـي ، ص ١٢٨ ـ ١٢٩ .

هوامش الفصل الثاني

الحركات الفكرية ص ١٩٣ ــ ٢٠٤

(١) وهؤلاء سموا بالمرجئة . ويبدو ان التسمية مأخوذة من الآية :
وآخرون مرجون لامر الله ، اما يعذبهم واما يتوب عليهم ، والله عليم حكيم » . (التوبة : ١٠٦) . ويرى فخر الدين الرازي في تفسيره لهذه الآية : « ارجأت الامر وارجيته ، بالهمز وتركه ، اذا اخرته . وسميت المرجئة بهذا الاسم لانهم لا يجزمون القول بمغفرة التائب ، ولكن يؤخرونها الى مشيئة الله تعالى . وقال الاوزاعي : لانهم يؤخرون العمل عن الايمان » . (التفسير الكبير ، القاهرة ١٣٢٤ هـ : ٧٣٨/٤) وقد يعني الارجاء اعطاء الرجاء لانهم يقولون لا تضر مع الايمان معصية ولا تنفع مع الكفر طاعة . راجع : كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي : ٥٢٥/٢ ــ ٥٢٦ . مقالات الاسلاميين للاشعري : ١٩٧/١ ــ ٢١٥ . الملل والنحل للبغدادي ، ص ١٣٨ ــ ١٤٢ . (ويسميهم البغدادي « فرق الضلال » ويسمي الخوارج والمعتزلة ايضا التسمية ذاتها) . الملل والنحل للشهرستاني ، ص ١٨٦ ــ ١٩٥ . الفصل في الملل والنحل لابن حزم : ٢٠٤/٤ ــ ٢٠٦ . وانظر من الدراسات الحديثة : نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ، لعلي سامي النشار ، الطبعة الرابعة ، القاهرة ١٩٦٦ . الفرق الاسلامية في الشعر الاموي : للنعمان القاضي ، ص ٢٦٣ ــ ٣١٩ .

وفي تاريخ ابن عساكر نص يشير الى الاصول الاولى لفكرة الارجاء واصحابها يقول « انهم الشكاك الذين شكوا وكانوا في المغازي ،

فلما قدموا المدينة بعد مقتل عثمان وكان عهدهم بالناس وامرهم واحدا ليس بينهم اختلاف ، فقالوا : تركناكم وامركم واحد ليس بينكم اختلاف ، وقدمنا عليكم وانتم مختلفون . فبعضكم يقول قتل عثمان مظلوما ، وكان أولى بالعدل واصحابه . وبعضكم يقول: كان علي أولى بالحق واصحابه . كلهم ثقة ، وكلهم عندنا مصدق ، فنحن لا نتبرأ منهما ولا نلعنهما ولا نشهد عليهما ، ونرجىء امرهما الى الله حتى يكون الله هو الذي يحكم بينهما» (ابن عساكر : ٢٠/٥٧٧، مخطوطة النسخة التيمورية ، نقلا عن : الفرق الاسلامية في الشعر الاموي ، ص ٢٦٣) .

وفي صحيح مسلم بشرح النووي (كتاب الفتن واشراط الساعة : ٨/٨ ـ ١٠) ان العلماء اختلفوا « في قتال الفتنة . فقالت طائفة : لا يقاتل في فتن المسلمين وان دخلوا عليه بيته وطلبوا قتله، فلا يجوز له المدافعة عن نفسه لان الطالب متاول . وهذا مذهب ابي بكرة الصحابي رضي الله عنه وغيره . وقال ابن عمر وعمران ابن الحصين ، رضي الله عنهم وغيرهما : لا يدخل فيها ، لكن ان قصد دفع عن نفسه . فهذان المذهبان متفقان على ترك الدخول في جميع فتن الاسلام . وقال معظم الصحابة والتابعين وعامة علماء الاسلام : يجب نصر الحق في الفتن والقيام معه بمقابلة الباغين » . ويعتمد اصحاب الاتجاه الاخير على الآية : « وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما ، فان بغت احداهما على الاخرى، فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله » . (الحجرات : ٩) ، ويعتمد الاتجاهان الاولان على احاديث برواية ابي هريرة وابي بكرة (صحيح مسلم بشرح النووي : ٩/١٨ ـ ١١) .

وكان الشعبي (١٠٥ هـ) ينكر الارجاء وينكر المذهبية ، بعامة ، ومما يؤثر عنه قوله : « احب صالح المؤمنين وصالح بني هاشم ولا تكن شيعيا ، وارج ما لم تعلم ولا تكن مرجئا ، واعلم ان الحسنة من الله والسيئة من نفسك ولا تكن قدريا، واحبب من رأيته يعمل بالخير وان كان اخرم سنديا » . (طبقات ابن سعد : ١٧٣/٦) . وكان ابراهيم النخعي (٩٦ هـ .) يعارض الارجاء كذلك ، ويسمي اصحابه « أهل هذا الرأي المحدث » ، وكان يقول:

« الارجاء بدعة » . ذلك ان المرجئين « تركوا هذا الدين ارق من الثوب السابري » ، وكان يقول : « لأنا على هذه الامة من المرجئة اخوف عليهم من عدتهم من الازارقة » ، وحين سئل في اختلاف الناس حول علي وعثمان ، قال : « ما انا بسبئي ولا مرجيء » (طبقات ابن سعد : ١٩١/٦ ـ ١٩٢) . انظر ايضا من الدراسات الحديثة : حياة الشعر في الكوفة الى نهاية القرن الثاني للهجرة ، يوسف خليف ، دار الكاتب العربي ، القاهرة ١٩٦٨ ، ص ٣٠٥ ـ ٣١٨ . وضحى الاسلام لاحمد امين : ٣٢٠/٣ ـ ٣٢٢ .

وقد عبر بعض الشعراء عن فكرة الارجاء ، اهمهم ثابت قطنة . وتذكر له الاغاني (٥٢/١٣ ، طبعة بولاق) قصيدة تعتبر وثيقة مذهبية تتضمن مبادىء الارجاء السياسية والدينية . انظر في هذا الصدد : الحضارة الاسلامية لكريمر ، ص ٦٥ وما بعدها، ورأي كريمر في الصلة بين مبادىء الارجاء ومبادىء الكنيسة الشرقية ، وبخاصة آراء يوحنا الدمشقي .

(٢) الملل والنحل : ١٨٦/١ . خطط المقريزي : ١٧١/٤ .

(٣) فان فلوتن ، السيادة العربية ، ص ٦١ وما بعدها .

(٤) كمرجئة الخوارج ، ومرجئة القدرية ، ومرجئة الجبرية ، والمرجئة الخالصة أي الذين يتكلمون اساسا في مسألة الايمان والعمل ، عدا الفروع الكثيرة داخل الفرقة الاخيرة . راجع : الملل والنحل ١٣٩/١ ـ ١٤٦) .

(٥) يقال انه من خراسان ، وانه من موالي بني مروان . وقيل انه من حران وانه كان صابئيا . وقيل ان أصل هذا الراي يهودي . امر هشام بقتله بعد سجنه . فأخذه خالد بن عبدالله القسري ، والي الكوفة آنذاك ، واتى به مقيدا ، يوم اضحى ، فصلى صلاة العيد وخطب وانهى خطبته بقوله : « انصرفوا وضحوا بضحاياكم تقبل الله منا ومنكم ، فاني اريد اليوم ان أضحي بالجعد بن درهم ، فانه يقول : وما كلم الله موسى تكليما ، ولا اتخذ الله ابراهيم خليلا تعالى الله عما يقول علوا كبيرا . ثم نزل وحز راسه بالسكين في أصل المنبر . (ابن نباتة ، سرح العيون ، ص ١٨٦ . ابن كثير ،

البداية والنهاية : ٣٥٠/٩ . ابن العماد الحنبلي ، شذرات الذهب : ١٦٩/١ ــ ١٧٠) . وقد قتل القسري سنة ١٢٦ هـ ، ولا تعرف بالضبط السنة التي قتل فيها الجعد . وانظر ايضا : الكامل لابن الاثير : ٢٥٥/٤ .

(٦) نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ، ص ٣٥٦ ، نقلا عن تاريخ ابن عساكر ، وابن كثير .

(٧) المصدر نفسه ، ص ٣٥٨ . وقد نشأ جهم بن صفوان في سمرقند بخراسان ، وكان مولى لبني راسب من الازد . قتل مع الحارث بن سريج سنة ١٢٨ هـ . ويقول عنه ابن حجر « زرع شرا عظيما » . انظر : لسان الميزان : ١٤٢/٢ . ميزان الاعتدال : ١٨٥/١ . شذرات : ١٦٩/١ ــ ١٧٠ . ابن كثير : ٢٦/١ ــ ٢٧ ، ٣٥٠/٩ . الكامل لابن الاثير : ٢٩٣/٤ . الطبري : ٣٣٥/٧ . ويتحدث المقريزي عن مذهب جهم بن صفوان فيقول ان الفتنة « عظمت به ، فانه نفى ان يكون لله تعالى صفة ، واورد على أهل الاسلام شكوكا اثرت في الملة الاسلامية آثارا قبيحة تولد عنها بلاء كبير ، وكان قبيل المئة من سني الهجرة ، فكثر اتباعه على اقواله التي تؤول الى التعطيل، فأكبر أهل الاسلام بدعته ، وتمالؤا على انكارها وتضليل أهلها ، وحذروا من الجهمية ، وعادوهم في الله ، وذموا من جلس اليهم ، وكتبوا في الرد عليهم » (الخطط ، القاهرة ١٣٢٤ هـ : ١٨٢/٤ ــ ١٨٣) .

(٨) المصدر نفسه ، ص ٣٥٩ . والجملة منسوبة لابي حنيفة النعمان الذي يصف رأي جهم بأنه « خبيث » .

(٩) مقالات الاسلاميين : ١٦٤/٢ . التنبيه والرد على اهل الاهواء والبدع ، للملطي (طبعة الكوثري) ، ص ٩٣ ــ ٩٥ .

(١٠) الفرق بين الفرق ، للبغدادي ، ص ١٢٨ . التبصير في الدين ، للاسفراييني ، ص ٦٤ .

(١١) نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ، ص ٣٦٥ ، ٣٦٧ .

(١٢) مقالات الاسلاميين : ١٤٨/٢ .

(١٣) نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ، ص ٣٦٩ .

(١٤) مقالات الاسلاميين : ١٩٧/١ ــ ١٩٨ . راجع ايضا : طبقات الشافعية للسبكي : ٣٦/١ ، ٤٥ .

(١٥) نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ، ص ٣٧٥ وما بعدها .

(١٦) طاش كبرى زاده ، مفتاح السعادة : ٣٣/٢ ، وهو ينسب القول للاوزاعي (ولد ببعلبك سنة ٨٨ هـ ، وتوفي ببيروت سنة ١٥٧ هـ) وفي رواية اخرى عن الاوزاعي ان اول من نطق بالقدر رجل من اهل العراق يقال له سوسن ، كان نصرانيا فاسلم ، ثم تنصر ، واخذ معبد عنه واخذ غيلان بن مروان الدمشقي عن معبد . (المصدر نفسه ، ص ٣٥) . وانظر ايضا : نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ، ص ٣٣٦ وما بعدها . والحجاج هو الذي قتل معبداً، حوالى سنة ٨٠ هـ ، في خلافة عبد الملك بن مروان . (لسان الميزان ، لابن حجر العسقلاني (حيدر آباد ٣٣١ هـ .) ، ٣٣٥/٦ . واسد الغابة في معرفة الصحابة ، لعز الدين ابن الاثير، (ليدن ١٢٨٦ هـ .) : ٣٩٠/٤ .

(١٧) يعلق على هذا التأثير محمد بن زاهد الكوثري (العالم الاسلامي المعاصر) بقوله : « لما بلغ ابن عمر قول معبد تبرأ منه فسمى جماعة معبد قدرية ، ودام مذهبه بين دهماء الرواة من اهل البصرة قرونا» (مقدمة تبيين كذب المفتري لابن عساكر ، ص ١١ . انظر ايضا : نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ، ص ٣٣٨) . وينقل الكوثري عن عبدالله بن عمر قوله عن القدرية : « اني بريء منهم وانهم مني براء ، والذي يحلف به عبدالله بن عمر لو أن لاحدهم مثل احد ذهبا فأنفقه ، ما قبله الله منه حتى يؤمن بالقدر » . (المصدر نفسه ، ص ١١) وبين القدريين الاوائل قتادة بن دعامة السدوسي ومكحول ، وعمرو المقصوص الذي كان معلما لمعاوية الثاني فاعتنق القدرية . وحين مات يزيد وبايع الناس معاوية ، سأل استاذه ، فقال له : اما أن تعدل واما ان تعتزل . فخطب معاوية ، فقال : « انا بلينا بكم وابتليتم بنا . وان جدي معاوية نازع الامر من كان اولى منه واحق ، فركب منه ما تعلمون حتى صار مرتهنا بعمله . ثم تقلده ابي ، ولقد كان غير خليق به فركب روعه واستحسن خطأه . لا احب ان القى الله بتبعاتكم ، فشأنكم وامركم ، ولوه من شئتم . فوالله لئن كانت الخلافة مغنما لقد اصبنا منها حظا، وان كان شرا فحسب آل ابي سفيان ما أصابوا منها » . ثم

اعتزل الناس حتى مات بعد اربعين يوما من خلافته . واتهم بنو امية عمرو المقصوص وقالوا له : انت افسدته وعلمته . ثم دفنوه حيا حتى مات . (المقدسي ، البدء والتاريخ ، طبعة طهران ١٩٦٢ : ٦ - ١٧) .

(١٨) لسان الميزان : ٦ / ٣٣٥ .

(١٩) مفتاح السعادة : ٣٣/٣ .

(٢٠) هو ابو مروان غيلان بن مروان الدمشقي ، قتله وصلبه هشام بن عبد الملك ، بفتوى من الاوزاعي . راجع : سرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون ، لابن نباتة المصري ، مطبعة الحلبي ، القاهرة ١٢٧٨ هـ . ، ص ١٦٧ . ومن المرجئة الذين ثاروا كغيلان على النظام الاموي : سعيد بن جبير الذي ثار على عبد الملك بن مروان، وقتله الحجاج (وفيات الاعيان ، طبعة دار الثقافة بتحقيق احسان عباس ، بيروت ١٩٦٩ : ٢/٣٧١ - ٣٧٤) سنة ١٩٥ أو ٩٤ هـ . ومنهم الحارث بن سريج الذي قتل وصلب سنة ١٢٨ هـ .

(٢١) مقالات الاسلاميين : ٢٠٧/١ .

(٢٢) المصدر نفسه : ٢٠٠/١ .

(٢٣) الشهرستاني : الملل والنحل ، ص ١٩٠ . ويعلق الشهرستاني على هذا الكلام قائلا : « والعجب ان الامة اجتمعت على انها (اي الامامة) لا تصلح لغير قريش ، وبهذا دفعت الانصار عن دعواهم : منا امير ومنكم امير . فقد جمع غيلان خصالا ثلاثا : القدر والارجاء والخروج » . (المصدر نفسه ، ص ٢٩٠) .

(٢٤) خرج غيلان وصاحبه صالح ، في ولاية هشام بن عبد الملك ، الى ارمينية « يعيبان عليه مظالمه ومظالم بني امية باسم الحق الالهي والجبر الذي لا مرد له ، فارسل هشام في طلبهما ، فجيء بهما ، فحبسهما اياما ، وافتى الاوزاعي بقتلهما ، فأخرجهما هشام وامر بقطع ايديهما وأرجلهما » . (نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ، ص ٣٤٤) . وتزيد الرواية ان الامويين جاؤوا الى هشام يقولون له : « قطعت يدي غيلان ورجليه واطلقت لسانه . انه أبكى الناس ، ونبههم الى ما كانوا عنه غافلين » . فأرسل اليه من قطع

لسانه ، فمات . (المصدر نفسه ، ص ٣٤٥ ، نقلاً عن : المنية والامل ، لابن المرتضى ١٦ ـ ١٧) .

(٢٥) المنية والامل في شرح كتاب الملل والنحل ، لابن المرتضى ، مخطوط بدار الكتب المصرية ، لوحة ٤٨ ، نقلا عن : مسلمون ثوار ، لمحمد عماره ، دار الهلال ، القاهرة ١٩٧٢ ، ص ٦٣ ، وقد طبع الكتاب في الهند (حيدر آباد الدكن ١٣١٦ هـ .) . وفي طبقات المعتزلة للمرتضى (بيروت ١٩٦١) ، ص ٢٦ ، وردت الجملة الاخيرة هكذا : « وهكذا (أي المال المخزون) يتآكل والناس يموتون جوعا » . وانظر ايضا : نشاة الفكر الفلسفي في الاسلام، ص ٣٢٩ ـ ٣٤٩ .

(٢٦) هو ابو سعيد الحسن بن ابي الحسن البصري ، كان ابوه مولى زيد بن ثابت الانصاري . ولد سنة ٢١ هـ . (٦٤١ م) وتوفي سنة ١١٠ هـ . (٧٢٨ م) . انظر ترجمته في : وفيات الاعيان : ٦٩/٢ ـ ٧٣ . طبقات ابن سعد : ١٥٦/٧ . تهذيب التهذيب : ٢٦٣/٢ . ميزان الاعتدال ٥٢٧/١ . تذكرة الحفاظ، ص ٧١ . حلية الاولياء: ١٣١/٢ . وانظر دراسة حديثة عنه لاحسان عباس : الحسن البصري ، دار الفكر العربي ، القاهرة ١٩٥٢ .

(٢٧) اقرأ نص الرسالة في الجزء الاول من : رسائل العدل والتوحيد ، تحقيق محمد عمارة ، طبعة دار الهلال بالقاهرة .

(٢٨) المغني في ابواب العدل والتوحيد ، للقاضي عبد الجبار : ٣٢٩/٨ ـ ٣٣٠ ونص الرواية : « روي عن الحسن رحمه الله انه كان يقول : ان الله بعث محمدا صلى الله عليه وسلم الى العرب وهم قدرية مجبرة ، يحملون ذنوبهم على الله ويقولون ان الله سبحانه قد شاء ما نحن فيه وحملنا عليه وامرنا به ، فقال عز وجل : « واذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله امرنا بها ، قل ان الله لا يامر بالفحشاء ، اتقولون على الله ما لا تعلمون». (الاعراف : ٢٨) .

(٢٩) « لما ولي عمر بن هبيرة الفزاري العراق واضيفت اليه خراسان ، وذلك في ايام يزيد بن عبد الملك استدعى الحسن

البصري ومحمد بن سيرين (توفي سنة ١١٠ هـ .) والشعبي (عامر بن شراحيل ، (توفي سنة ١٠٤ هـ .) وذلك في سنة ثلاث ومئة ، فقال لهم : ان يزيد خليفة الله استخلفه على عباده واخذ عليهم الميثاق بطاعته ، وأخذ عهدنا بالسمع والطاعة ، وقد ولاني ما ترون ، فيكتب الي بالامر من امره فأقلده ما تقلده من ذلك الامر ، فما ترون ؟ فقال ابن سيرين والشعبي قولا فيه تقية . فقال ابن هبيرة : ما تقول يا حسن ؟ فقال : يا بن هبيرة خف الله في يزيد ولا تخف يزيد في الله . ان الله يمنعك من يزيد وان يزيد لا يمنعك من الله ، وأوشك ان يبعث اليك ملكا فيزيلك عن سريرك ويخرجك من سعة قصرك الى ضيق قبرك ثم لا ينجيك الا عملك . يابن هبيرة ان تعص الله فانما جعل الله هذا السلطان ناصرا لدين الله وعباده ، فلا تركبن دين الله وعباده بسلطان الله ، فانه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق. فأجازهم ابن هبيرة واضعف جائزة الحسن . فقال الشعبي لابن سيرين : سفسفنا له، فسفسف لنا » . (وفيات الاعيان : ٧١/٢ - ٧٢) . انظر ايضا موقفه من النظام الاموي حيث يقول : « انا راض عن أهل الشام ؟ قبحهم الله وبرحهم . اليس هم الذين أحلوا حرم رسول الله صلى الله عليه وسلم ، يقتلون أهله ثلاثة ايام وثلاث ليال ؟ قد اباحوهم لانباطهم واقباطهم ، يحملون الحرائر ذوات الدين لا يتناهون عن انتهاك حرمة . ثم خرجوا الى بيت الله الحرام فهدموا الكعبة ، واوقدوا النيران بين أحجارها واستارها ، عليهم لعنة الله وسوء الدار » . (الطبري : ٥٨٨/٦ . انظر ايضا المصدر نفسه ، ص ٥٩٤) . وفي رواية انه قال : « أربع خصال كن في معاوية لو لم يكن فيه منها الا واحدة لكانت موبقة : انتزاؤه على هذه الامة بالسفهاء حتى ابتزها امرها بغير مشورة منهم ، وفيهم بقايا الصحابة وذوو الفضيلة . واستخلافه ابنه بعده سكيرا خميرا يلبس الحرير ويضرب الطنابير ، وادعاؤه زيادا ، وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « الولد للفراش ، وللعاهر الحجر » . وقتله حجرا ، ويلا له من حجر ، مرتين » . (الطبري : ٢٧٩/٥) . وزياد هو زياد بن ابيه ، وحجر هو حجر

بن عدي . وقد قتله معاوية مع ستة من اصحابه سنة ٥١ هـ . انظر تفصيل ذلك في الطبري : ٢٧١/٥ – ٢٧٧ .

(٣٠) ولد واصل بن عطاء سنة ٨٠ هـ ، وتوفي سنة ١٣١ . انظر ترجمته في : وفيات الاعيان : ٧/٦ – ١١ . امالي المرتضى : ١٦٣/١ . معجم الادباء : ٢٤٣/١٩ . شذرات الذهب : ١٨٢/١ . والآراء متضاربة حول نشأة المعتزلة ، واصل تسميتها . راجع في ذلك دراسة جامعة مقارنة لكارلو نلينو ضمن : التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية ، ترجمة عبد الرحمن بدوي ، دار النهضة العربية ، الطبعة الثالثة ، ١٩٦٥ ، ص ١٧٣ وما بعدها . وراجع من الدراسات الحديثة : علم الكلام وبعض مشكلاته ، ابو الوفا الغنيمي التفتازاني ، مكتبة القاهرة الحديثة ، ١٩٦٦ ، ص ٤٤ – ٥٠ .

(٣١) راجع حول نشأة التشيع ونظرية الامامة والآراء المنبثقة عنها : مقالات الاسلاميين : ٦٥/١ – ١٥٥ . الملل والنحل (بهامش الفصل في الملل والاهواء والنحل لابن حزم) : ١٩٥/١ – ٢٢٤ ، ٢/٢ – ٢٩ . فرق الشيعة للنوبختي (طبعة ريتر ، ١٩٣١) ، الملل والنحل للبغدادي، بتحقيق البير نصري نادر ، ص ٤٧–٥٧ . والفرق بين الفرق للبغدادي ايضا (طبعة محمد محيي الدين عبد الحميد ، القاهرة ١٩٦٤) . الفصل في الملل والاهواء والنحل لابن حزم (طبعة المثنى ببغداد) : ٨٧/٤ – ١١١ ، ١٧٩ – ١٨٨ . وراجع : تلخيص الشافي للطوسي ، النجف ١٩٦٣ . والكافي للكليني (طهران ١٣٨١ هـ .) . المقالات والفرق ، لسعد بن عبدالله الاشعري القمي (طهران ١٩٦٣) . منهاج الكرامة في معرفة الامامة ، لابن مطهر الحلي ، ضمن « منهاج السنة النبوية» لابن تيمية ، الجزء الاول (طبعة خياط بيروت) ، ص ٧٧–٢٠٢ . وراجع من الدراسات الحديثة : تاريخ الامامية واسلافهم من الشيعة ، لعبدالله فياض ، بغداد ١٩٧٠ . نظرية الامامة ، لاحمد محمود صبحي ، دار المعارف بمصر ١٩٦٩ . الصلة بين التصوف والتشيع ، لكامل مصطفى الشيبي ، دار المعارف بمصر، ١٩٦٩ . نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ، لعلي سامي النشار ، الجزء

الثاني (الطبعة الرابعة ، دار المعارف بمصر ١٩٦٩) . وراجع :

Corbin, H., Histoire de la philosophie islamique, I, Gallimard, Paris 1964

Laoust, H., Les schismes dans L'Islam, Payot, paris 1965

(٣٢) الطوسي ، محمد بن الحسن (توفي سنة ٤٦٠ هـ .) ، تلخيص الشافي ، النجف ١٩٦٣ ، ٢/٥٦-٥٧ ، وهذا ما يقوله الشهرستاني في تعريفه الشيعة « هم الذين شايعوا عليا على الخصوص ، وقالوا بامامته وخلافته ، نصا ووصية ، اما جليا واما خفيا . واعتقدوا ان الامامة لا تخرج من اولاده ، وان خرجت فبظلم يكون من غيره ، او بتقية من عنده » . (الملل والنحل : ١/١٩٥) .

(٣٣) انظر في هذا الصدد : تاريخ الامامية واسلافهم من الشيعة ، عبدالله فياض ، الطبعة الاولى ، بغداد ١٩٧٠ ، ص ٣١ وما بعدها . ويقول ابن حزم : « ومن وافق الشيعة في ان عليا افضل الناس بعد رسول الله واحقهم بالامامة وولده من بعده فهو شيعي ، وان خالفهم فيما عدا ذلك مما اختلف فيه المسلمون ، فان خالفهم فيما ذكرنا فليس شيعيا » . (الفصل في الملل والاهواء والنحل ، طبعة المثنى ببغداد : ٢/١١٣) .

(٣٤) انظر بعض الادلة على تخطئة الكيسانية في : الارشاد ، للعكبري (الشيخ المفيد ، توفي ٤١٣ هـ .) طبعة اصفهان ١٣١٢ هـ ، ص ٢٣٧ وما بعدها .

(٣٥) تلخيص الشافي : ٢/٥٦ - ٥٧ . وانظر حول وصية النبي لعلي بالامامة والخلافة نصوصا جمعها عبدالله فياض في كتابه : تاريخ الامامية واسلافهم من الشيعة ، ص ٣٨ - ٤٦ . وانظر : الملل والنحل : ١/١٩٥ . ويقول المسعودي « ان الامامة لا تكون الا نصا من الله ورسوله على عين الامام واسمه واشتهاره كذلك ، وفي سائر الاعصار لا تخلو الناس من حجة الله فيهم ظاهرا وباطنا » . وبعد ان يذكر المسعودي النص على امامة علي يقول : « وان عليا نص على ابنه الحسن ، ثم الحسين ، والحسين على علي بن الحسين ، وكذلك من بعده الى صاحب الوقت الثاني

عشر » . (مروج الذهب ، القاهرة ، ١٩٥٨ ، ٤ اجزاء) ١٥٦/٣ . وترى الجارودية ، وهي احدى الفرق الزيدية ، ان النص الجلي على امامة علي وصف لا تسمية . (مقالات الاسلاميين : ١٣٣/١) .

(٣٦) تلخيص الشافي : ٤٦/٢ .

(٣٧) الطوسي ، محمد بن الحسن ، البيان في تفسير القرآن ، النجف ١٩٥٧ — ١٩٦٣ : ٣٥١/٩ — ٣٥٢ ، حيث يقول : « ان دفع الامامة كدفع النبوة لا فرق بينهما ، لان الجهل بالامامة كالجهل بالنبوة » .

(٣٨) الملل والنحل : ١٩٥/١ .

(٣٩) الكليني ، محمد بن يعقوب (توفي ٣٢٨ هـ .) ، الكافي ، ٨ اجزاء، طهران ٣٨١ هـ . : ١٩٩/١ — ٢٠٠ .

(٤٠) تلخيص الشافي : ١٣٣/١ — ١٣٤ . انظر ايضا ادلة وجوب الامام في : منهاج الكرامة في معرفة الامامة ، ص ١٤٥ وما بعدها . وانظر : نظرية الامامة ، لاحمد محمود صبحي ، ص ٨٠ وما بعدها .

(٤١) تلخيص الشافي : ٧/١ — ١٠ .

(٤٢) المصدر نفسه : ٩٦/٣ .

(٤٣) راجع للتمييز بين الخليفةوالامام : مقدمة ابنخلدون، ص ١٩١ . نظرية الامامة ، ص ١٩ — ٢٧ .

(٤٤) الكشي ، محمد بن عمر (توفي سنة ٣٤٠ هـ .) : الرجال ، النجف ١٣٨٣ هـ ، ص ٢٣٧ .

(٤٥) الطوسي ، الغيبة (النجف ، ١٣٥٨ هـ .) ، ص ٥٦ .

(٤٦) مروج الذهب : ١٥٦/٣ .

(٤٧) تلخيص الشافي : ٢٥٣/١ .

(٤٨) مثلا ، يروي الصادق عن النبي قوله : « ان على كل حق حقيقة، وعلى كل صواب نورا ، فما وافق كتاب الله فخذوه ، وما خالف كتاب الله فدعوه » . ويقول الصادق : « كل شيء مردود الى الكتاب والسنة » . ويقول الامام الباقر : « كل من تعدىالسنة، رد الى السنة » . (الكافي للكليني : ٦٩/١ — ٧١) .

(٤٩) يروى عن الصادق انه قال : « ان اصحاب المقاييس طلبوا العلم

بالمقاييس ، فلم تزدهم المقاييس من الحق الا بعدا ، وان دين الله لا يصاب بالمقاييس ». وانه قال : « انما هلك من قبلكم بالقياس». ويروى انه انتقد ابا حنيفة لانه كان يقول : « قال علي وقلت انا ، وقالت الصحابة وقلت » . ويروى ان الامام الرضا قال ليونس بن عبد الرحمن : « لا تكونن مبتدعا ، من نظر برايه هلك » . (الكافي : ١/٥٦ ــ ٥٧) .

(٥٠) راجع في هذا الصدد : تاريخ الامامية واسلافهم من الشيعة ، ص ١٣٨ ــ ١٤٠ .

(٥١) العكبري (الشيخ المفيد) : الارشاد (اصفهان ١٣١٢ هـ .) ، ص ٢٥٣ .

(٥٢) المقالات والفرق ، لسعد بن عبدالله الاشعري (توفي ٣٠١ هـ .) طهران ١٩٦٣ ، ص ٩٧.

(٥٣) الكافي : ٧/٤٤٢ .

(٥٤) المصدر نفسه ، ٧/٢٠٢ .

(٥٥) المصدر نفسه : ٧/٥٩ .

(٥٦) الملل والنحل : ١/١٩٦ .

(٥٧) احقاق الحق ، الحاج ميرزا موسى الاسكوئي الحائري ، النجف ١٩٦٥ ، ص ٤٦٧ . والائمة الاربعة عشر هم الائمة الاثنا عشر ، بالاضافة الى النبي محمد وفاطمة الزهراء .

(٥٨) المصدر نفسه ، ص ٤٦١ .

(٥٩) المصدر نفسه ، ص ٤٧٠ .

(٦٠) المصدر نفسه ، ص ٤٧٠ .

(٦١) المصدر نفسه ، ص ٤٧٠ ــ ٤٧١ . وفي المصدر نفسه ، الصفحة نفسها ، رواية عن الامام الصادق انه قال : « ان عندنا علم ما كان وما هو كائن الى ان تقوم الساعة » .

(٦٢) المصدر نفسه ، ص ٣٩٥ وما بعدها .

(٦٣) المصدر نفسه ، الصفحة نفسها ، وما بعدها .

(٦٤) المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .

(٦٥) مروج الذهب : ٣/١٥٦ .

(٦٦) عيون اخبار الرضا ، لمحمد بن علي القمي (طهران ١٣١٨ هـ) : ١/٥١ .

(٦٧) تنزيه الانبياء ، للشريف المرتضى (توفي سنة ٤٣٦ هـ .) ، النجف ١٩٦٠، ص ٣٠ .

(٦٨) الالفين في امامة امير المؤمنين علي بن ابي طالب، للحسن بن يوسف الحلي (توفي سنة ٧٢٦ هـ .) النجف ، ١٣٧٢ هـ ، ص ٥٠ . وقد اورد الحلي في هذا الكتاب الفا وثمانية وثلاثين دليلا على وجوب عصمة الامام .

(٦٩) عقيدة الشيعة ، (الترجمة العربية ، القاهرة ١٩٤٦) ، ص ٣٢٥ ــ ٣٢٦ .

(٧٠) امالي المرتضى ، القاهرة ١٩٥٤ : ٢/٣٩٩ .

(٧١) المصدر نفسه : ٢/٣٤٧ .

(٧٢) انظر : تاريخ الامامية واسلافهم من الشيعة ، ص ٥٧ــ١٥٨ . والعقيدة والشريعة ، لجولد زيهر ، (الترجمة العربية ، القاهرة، ١٩٤٦) ، ص ١٨٩ .

(٧٣) الارشاد ، ص ٢٤٤ .

(٧٤) كل ما يتعلق بالبداء مأخوذ ، باختصار ، عن : احقاق الحق ، ص ٤٧٣ ــ ٤٨٩ ، وقد آثرت الاكتفاء بهذا المصدر ، لانه يجمع خلاصة وافية واضحة عن مفهوم البداء .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

هوامش الفصل الثالث

الحركة الشعرية ص ٢٠٥ ـ ٢٦٧

(١) الشعر والشعراء ، ص ٥٠ . انظر ايضا ص ١٢١ حيث يرد تفضيل لبيد لامرىء القيس في صيغة أخرى . وانظر حول سبق امرىء القيس : فحولة الشعراء للاصمعي ، وقراضة الذهب لابن رشيق (القاهرة ١٩٢٦) حيث يذكر أبياتا كثيرة لامرىء القيس قلده الشعراء في معانيها . وانظر : المزهر للسيوطي : ٢٩٧/٢ . وتاريخ الادب العربي لبروكلمان : ٩٧/١ ـ ٩٩ . ومن الدراسات الحديثة : تاريخ الادب العربي لشوقي ضيف : العصر الجاهلي ، ص ٢٣٢ ـ ٢٦٥ .

(٢) فحولة الشعراء ، ص ٩ ، ١٨ .

(٣) طبقات فحول الشعراء ، ص ١٦ ـ ١٧ . انظر ايضا : الشعر والشعراء : ص ٥٣ ـ ٥٤ ، ٦٨ ، ٧٢ .

(٤) الشعر والشعراء ، ص ٦٨ .

(٥) المصدر نفسه ، ص ٦٨ .

(٦) الشعر والشعراء ، ص ٥٣ . وهذا ما يعيبه عليه ابن شرف القيرواني : اعلام الكلام ، ص ٢٩ . نقلا عن تاريخ الادب العربي لبروكلمان : ٩٩/١ .

(٧) المصدر نفسه ، ص ٥١ .

(٨) المصدر نفسه ، ص ٥٢ .

(٩) الموشح ، الصفحة ٤١ .

(١٠) الموشح ، والاشارة هنا الى البيتين التاليين :

ومثلك حبلى قد طرقت ومرضــع فالهيتها عن ذي تمائم محول
اذا ما بكى من خلفها انصرفت له بشق وتحتي شقها لم يحــول
وفي هذا الصدد يقول ابن قتيبة عن امرىء القيس : « ويعاب عليه تصريحه بالزنا والدبيب الى حرم الناس ، والشعراء تتوقى ذلك في الشعر » . (الشعر والشعراء ، ص ٧٤) .

(١١) المصدر نفسه ، ص ٢٧ — ٣١ .

(١٢) الموشح ، ص ٣٩ .

(١٣) راجع ايضا مآخذ من هذا النوع في المصدر نفسه ، ص ٣٩ ومـا بعدها . وفي الشعر والشعراء ، ص ٥٤ . ويدافع ابن قتيبة عن التفسير بدلالة اللفظ لا بمعناه الظاهر الحرفي ، فيعلق على بيـت امرىء القيس :

اغرك مني ان حبـك قاتلي وانك مهما تأمري القلب يفعـل

بقوله : « لم يرد بقوله « حبك قاتلي » القتل بعينـه ، وانما اراد به انه قد برح بي فكأنه قد قتلني » الشعر والشعراء ، ص ٧٤ .

(١٤) الموشح ، ص ٣٦ . والاشارة هنا الى بيتي امرىء القيس :

فقلـت لـه لمـا تمطي بصلبه واردف اعجـازا ونـاء بكلكـل
الا ايها الليل الطويل الا انجل بصبح وما الاصباح منك بأمثـل

(١٥) يمثل المرزباني على ذلك ببيت النابغة :

ولست بمستبـق اخا لا تلمه على شعث، اي الرجال المهذب ؟

ويعلق قائلا : « فقوله في اول البيت كلام مستغن بنفسه ، وكذلك آخره ، حتى لو ابتدأ مبتدىء فقال : « اي الرجـال المهـذب » لاعتذار او غيره لاتى بكلام مستوفى ، لا يحتـاج الى سواه » . (الموشح ، ص ٣٦) . وأخذ الشيء نفسه على النابغة في قوله :

وهم وردوا الجفـار على تميم وهم اصحاب يوم عكاظ، اني
شهدت لهم مواطـن صالحات اتينهم بحسن الود منـي .

ويسمى هذا بالتضمين ، والعيب فيه انه يحل القافية ، اي يلغي الفاصل والوقف بين البيت والبيت . فكأن القافية عقدة يجـب التوقف عندها من ناحية الموسيقى ومن ناحية المعنى جميعـا . (المصدر نفسه ، ص ٤٩) .

(١٦) المصدر نفسه ، ص ٣٤ .

(١٧) المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .

(١٨) توفي سنة ٣٠ هـ . (٦٥٠ م) . له ديوان مطبوع (دار الكتاب الجديد ، بيروت ١٩٧٠) . وانظر اخباره في : الشعر والشعراء : ٣٣٦/١ . فتوح البلدان للبلاذري (طبعة المنجد) : ٣٠٨/١ ، ٣١٦ — ٣١٩ . الاغاني (طبعة دار الثقافة ببيروت) : ٢٩١/١٨ و ٢٩٤/٢٠ . خزانة الادب للبغدادي (طبعة بولاق) : ٥٥٠/٣ — ٥٥٦ . الحيوان للجاحظ (طبعة هارون) : ٣٠٣/٦٠ . مروج الذهب للمسعودي (طبعة محيي الدين) : ٣٢٣/٢ . تاريخ الطبري (طبعة دار المعارف) : ٥٤٨/٣ . طبقات ابن سلام (طبعة دار المعارف بمصر) : ٢٢٥ . يروى ان عمر بن الخطاب قال في قصيدته : « لا تسألي الناس عن مالي وكثرته » : « صدق في كل ما ذكر ، لولا آفة كانت في دينه من حبه الخمر » (شرح ديوانه ، ص ٢٢) . ومن شعره المشهور في الخمرة :

اذا مت فادفني الى جنب كرمة تروي عظامي بعد موتي عروقها
(الديوان ، ص ٢٣)

وله في الديوان ، بالمقابل ، ابيات تذم الخمر . (انظر ص ٣٤—٣٦ ، ٤٠ — ٤١) وقوله :

الا سقني يا صاح خمرا فانني بما انزل الرحمن في الخمر عالم
وجد لي بها صرفا لازداد مأثما ففي شربها صرفا تتم المآثم
هي النار الا انني نلت لذة وقضيت اوطاري وان لام لائم
(الديوان ، ص ٣٦ — ٣٧)

وقوله :

ان كانت الخمر قد عزت وقد منعت
وحال من دونها الاسلام والحرج
فقد اباكرها ريا واشربها
صرفا ، واطرب احيانا فامتزج
وقد تقوم على راسي مغنية
فيها ، اذا رفعت من صوتها ، غنج
(الديوان ، ص ٤١ — ٤٢)

(١٩) توفي سنة ٥٩ هـ في رواية ، وسنة ٣٠ هـ في رواية أخرى . له ديوان مطبوع بتحقيق نعمان امين طه (القاهرة ١٩٥٨) . وانظر اخباره في : الشعر والشعراء : ١/٢٣٨ — ٢٤٥ . الخزانة : ١/ ٤٠٨ ، الاغاني ٢/٤١ . طبقات ابن سلام ، ص ٩٣ — ٩٨ .

(٢٠) الشعر والشعراء ، ص ٢٣٩ .

(٢١) الخزانة : ١/٤٠٩ — ٤١٠ .

(٢٢) الخزانة : ١/٤١١ — ٤١٢ . وفي الشعر والشعراء ، روي انه قال : « مالي للذكور دون الاناث ، فقالوا ان الله لم يامر بهذا ، فقال : « لكني آمر به » . (ص ٢٣٩) . والبيت لضابىء بن الحارث البرجمي .

(٢٣) الخزانة : ١/٤١٢ . . وفي الشعر والشعراء : فلان اليتيم ما توصي له ؟ قال : « اوصي بأن تاكلوا ماله وتنيكوا امه » (ص ٢٣٩) . وفي وصيته ، على ما جاء في الخزانة ، (١/٤١١) قوله :

الشعر صعب وطويل سلمه اذا ارتقى فيه الذي لا يعلمه
زلت به الى الحضيض قدمه يريد ان يعربه فيعجمه .

(٢٤) ديوانه ، ص ٣٢٩ . والشعر والشعراء : ١/٢٣٨ . والخزانة : ١/٤٠٩ .

(٢٥) اسمه حنظلة بن الشرقي . توفي سنة ٣٠ هـ . انظر اخباره في : الشعر والشعراء : ١/٣٠٤ . الخزانة : ٣/٤٢٦ . الاغاني (دار الكتب) ٣/١٣ . وفي الشعر والشعراء : قيل له « ما ادنى ذنوبك ؟ قال : ليلة الدير . قيل له : وما ليلة الدير ؟ قال : نزلت بديرانية ، فأكلت عندها طفشيلا بلحم خنزير (في الخزانة : طفشيلا ، وهو نوع من المرق) وشربت من خمرها ، وزنيت بها ، وسرقت كساءها ، ومضيت » . (ص ٣٠٤) .

(٢٦) توفي سنة ٣٠ هـ ، في « حبس عثمان » . وحين حبسه قال له : « والله لو ان رسول الله صلى الله عليه وسلم حي لاحسبنه نزل فيك قرآن ، وما رايت احدا رمى قوما بكلب قبلك » . (الشعر والشعراء : ١/٢٦٨) . وانظر اخباره في : الشعر والشعراء:

٢٦٧/١ ــ ٢٦٩ . الخزانــة : ٨٠/٤ . طبقــات ابــن ســلام ، ص ١٤٤ .

(٢٧) الشعر والشعراء : ٢٦٨/١ . وهي من ابيات قالهــا في ام بنــي جرول بن نهشل ، فقد استعار منهم كلبا استبقاه عنده ، فطلبوه منه فأبى اعادته ، لكنهم أخذوه فهجاهم . وبسبب هذه الابيــات حبسه عثمان حتى مات . انظر اخبــاره ايضــا في : الخزانــة : ٨٠/٤ ــ ٨١ .

(٢٨) مات سنة ٤٠ هـ . (٦٦٠ م) . له ديــوان مطبــوع (القاهــرة ١٩٥٠) . انظر اخباره في : الشعر والشعراء : ٣٢٠/١ــ٣٢١ . الاغاني : ٣٢٦/٢٢ ــ (طبعة دار الثقافة ، بيروت) . الخزانة : ٢٧٢/١ . طبقات ابن سلام : ١٥٦ .

(٢٩) الشعر والشعراء : ٣٢٠/١ .

(٣٠) المصدر نفسه : ٣٢١/١ . ويروى ، من جهة ثانية ، ان عمر حين سمع قصيدته التي يقول في مطلعها :

عميرة ودع ان تجهزت غاديا كفى الشيب والاسلام للمرء ناهيا

قل له : « لو كنــت قدمــت الاسلام علــى الشيب لاجزتــك » . (الخزانة : ٢٧٣/١) . ويروى أيضا ان الرسول أنشد قوله :

الحمد لله حمدا لا انقطاع له فليس احسانــه عنــا بمقطــوع

فقال : « احسن وصدق ، وان الله يشكر مثل هذا ، ولئن سدد وقارب انه لمن اهل الجنة » . (المصدر نفسه : ٢٧٣) . وانه كان يردد قوله : « كفى الشيب والاسلام للمرء ناهيا » ، نثرا : « كفى الاسلام والشيب للمرء ناهيا » . (المصدر نفسه) .

(٣١) من قصيدته الثانية في ديوانه ، ص ١٦ ــ ٣٣ .

(٣٢) مات ســنــة ٤٠ هـ . (٦٦٠ م) . انظــر اخبــاره في : الشعــر والشعراء : ٢٤٦/١ الخزانة : ٣٦٨/٤ . تاريــخ الادب العربــي لبروكلمان : ١٧٣/١ ــ ١٧٤ .

(٣٣) الشعر والشعراء : ٢٤٦/١ ــ ٢٤٧ .

(٣٤) يروي ابن قتيبة الهجاء قائلا : « وهجا قريشا لعنــه اللــه » . (الشعر والشعراء : ٢٤٩/١) .

(٣٥) سخينة لقب لقريش ، واطلق عليها تعبيرا لها بأكل السخينة وهي حساء من دقيق . والابيات في الشعر والشعراء : ١/٢٤٩–٢٥٠ . راجع ايضا خبر عمر معه بسبب ابياته التي يهجو فيها بني العجلان . (المصدر نفسه ، ص ٢٤٧ – ٢٤٨) . ويروى له في هجاء اهل الكوفة .

اذا سقى الله قوما صوب غادية فلا سقى الله اهل الكوفة المطرا
التاركين على طهر نساءهم والناكحين بشطي دجلة البقرا
والسارقين، اذا ما جن ليلهم والطالبين، اذا ما اصبحوا، السورا

(الشعر والشعراء : ١/٢٤٧)

(٣٦) الشعر والشعراء : ١/٣٦٣ .

(٣٧) مات الاحوص سنة ١٠٥ هـ ، وقيل سنة ١١٠ هـ . (٧٢٣ م). انظر اخباره في : الشعر والشعراء : ١/٤٢٤ – ٤٢٦ . الاغاني (دار الثقافة) : ٤/٢٢٨ . الخزانة : ١/٢٣١ . طبقات ابن سلام، ص ٣٥٤ ، بروكلمان : ١/١٩٦ – ١٩٧ . الموشح (بتحقيق البجاوي) ، ص ٢٩٥ – ٢٩٧ .

(٣٨) مات الاقيشر ، سنة ٨٠ هـ . (٧٠٠ م) . انظر اخباره في : الموشح ، ص ٣٤٥ – ٣٤٦ . الشعر والشعراء : ٢/٦٦٣–٦٦٦ . الاغاني (دار الثقافة) : ١١/٢٣٥ . الخزانة : ٢/٢٧٩ . ويروي ان الاصمعي « طعن في الاقيشر ، وقال : ذاك مولد ، ولم يلتفت الى شعره . قال : ولا يقال الا رجل شرطي . فقلت : قال الاقيشر :

انما نشرب من اموالنا فسلوا الشرطي ما ذاك الغضب ؟

فقال : ذاك مولد » . (الموشح ، ص ٣٤٥ – ٣٤٦) .

(٣٩) الاغاني (دار الكتب) : ١١/٢٦٨ . السمادير ماء يتراءى للانسان الضعيف البصر عندما يسكر . الحقة : الناقة التي دخلت سنتها الرابعة .

(٤٠) المصدر نفسه : ١١/٢٥٣ . وابو معرض كنيته .

(٤١) المصدر نفسه : ١١/٢٦٠ .

(٤٢) ولد في حدود ٩٠ هـ . (٧٠٩ م) ، وقتل سنة ١٢٦ هـ . (٧٤٤ م) امضى في الخلافة سنة وثلاثة اشهر .

(٤٣) راجع في هذا الصدد : الاغاني (ساسي) : ٧٦/٣ وما بعدها ، ١٠٠/١٧ ، وانظر الطبري : ٢٢٤/٧ — ٢٢٥ .

(٤٤) الاغاني : ٥٢/١ . وراجع ديوانه ، جمع وتحقيق غابريلي ، (دار الكتاب الجديد ، بيروت ١٩٦٧) ، ص ٢٩ .

(٤٥) راجع استكمالا لهذه الصورة : التطور والتجديد في الشعر الاموي ، ص ٢٩٢ — ٣١٢ .

(٤٦) اسمه غيلان . ولد في حدود ٧٧ هـ . ومات سنة ١١٧ هـ . راجع ترجمته واخباره في : الاغاني (الساسي) : ١٠٦/١٦ وما بعدها . وفيات الاعيان : ١١/٤ — ١٧ . وانظر من الدراسات الحديثة : ذو الرمة . شاعر الحب والصحراء ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ١٩٧٠ .

(٤٧) راجععرضا وافيا لآرائهم في : ذو الرمة، شاعر الحب والصحراء، ص ٤٤٣ — ٤٤٧ . ومقدمة ديوانه (المكتب الاسلامي ، بيروت ١٩٦٤) . راجع ايضا التطور والتجديد في الشعر الاموي ، ص ٢٤٣ .

(٤٨) ولد سنة ٢٣ هـ . ومات سنة ٩٣ هـ . (٧١٢ م) . له ديوان مطبوع بتحقيق شفارتز (ليبزغ ١٩٠٢) ، وطبع في بيروت ايضا (دار صادر) . وانظر اخباره في : الشعر والشعراء : ٤٥٧/٢ — — ٤٦٢ . الموشح (بتحقيق البجاوي) ، ص ٣١٥ — ٣٢٣ . الخزانة : ٢٣٨/١ . الاغاني (دار الثقافة) : ٧١/١ و ٢٨/٠ — ٩٤ (ساسي) . حديث الاربعاء ، طه حسين : ١٢٧/٢ — ١٥٠ . عمر ابن ابي ربيعة : عصره وحياته وشعره ، لجبرائيل جبور ، بيروت ١٩٣٥ . حب ابن ابي ربيعة وشعره ، لزكي مبارك (القاهرة ١٩٢٨) . وهل يخفي القمر ؟ لرئيف خوري ، بيروت ١٩٣٨ . ابن ابيعتيق، ناقد الحجاز، لعبدالعزيزعتيق، بيروت ١٩٧٢ ، ص١٩٣ — ٢٤٤ . تاريخ الادب العربي لبروكلمان : ١٨٩/١ — ١٩٢ . تطور الغزل بين الجاهلية والاسلام ، لشكري فيصل ، دار العلم للملايين ، الطبعة الرابعة ، بيروت ١٩٦٩ ، ص ٣٣٧ — ٥٨٤ . ويصفه ابن قتيبة بقوله : « كان عمر فاسقا يتعرض للنساء الحواج » . (الشعر والشعراء : ٤٥٨/١) .

(٤٩) الشعر والشعراء : ٥٩/٢ ٤ وتروى هذه الكلمة بشكل آخر لجرير. الاغاني : ١٠٦/١ ، وللفرزدق (المصدر نفسه : ١١٦/١) .
(٥٠) الاغاني : ١٥٤/١ .
(٥١) انظر حول هذه المسألة : الاغاني (دار الكتب) : ٥٩/١ ، ٩٣ ، ١٦٥ ١٧٨ ، ٢٥٩ ، ٣٢٢/٣ ، ٢٩٦/٤ ، ٢٠٨/٨ . راجع ايضا : التطور والتجديد في الشعر الاموي ، لشوقي ضيف ، ص ٢٣٧ وما بعدها .
(٥٢) توفي سنة ٨٢ هـ . ولا يعرف تاريخ ولادته . راجع ترجمته واخباره في الاغاني : ٩٠/٨ . الخزانة : ١٩١/١ . الموشح ، ص ١٩٨ . وفيات الاعيان : ٣٦٦/١ . راجع ايضا ديوانه ، تحقيق حسين نصار، مكتبة مصر ، الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٦٧ . وانظر بخاصة بين الدراسات الحديثة عن جميل والحب العذري : في الحب والحب العذري ، صادق جلال العظم، دار العودة بيروت ، الطبعة الثانية، ١٩٧٤ ، ص ٧٩ ـ ١٢٥
(٥٣) السكن رمز لكون المراة تستقبل الرجل وتحتضنه .
(٥٤) لابن جرير الطبري (توفي ٣١٠ هـ .) : ٢٢٩/١ .
(٥٥) المصدر نفسه : ٢٣٠/١ .
(٥٦) البقرة : ٣٥ .
(٥٧) جامع البيان : ٢٣١/١ .
(٥٨) البختية : الناقة .
(٥٩) جامع البيان : ٢٣٥/١ .
(٦٠) المصدر نفسه : ٢٣٧/١ .
(٦١) المصدر نفسه : ٢٣٧/١ .
(٦٢) المصدر نفسه : ٢٣٨/١ ـ ٢٣٩ .
(٦٣) المصدر نفسه : ٢٤٢/١ .
(٦٤) المصدر نفسه : ٢٤٤/١ .
(٦٥) المصدر نفسه : ١٦٢/٢ .
(٦٦) المصدر نفسه : ١٦٣/٢ .
(٦٧) المصدر نفسه : ١٦٣/٢ .
(٦٨) المصدر نفسه : ٣٩٢/٢ .
(٦٩) المصدر نفسه : ٣٩٩/٢ .
(٧٠) المصدر نفسه : ٦٩/١٨ .
(٧١) عيون الاخبار ، كتاب النساء ، ص ١ .

(٧٢) المصدر نفسه ، كتاب النساء ، ص ٢ .
(٧٣) المصدر نفسه ، ص ١٦ .
(٧٤) المصدر نفسه ، ص ١٨ .
(٧٥) االمصدر نفسه ، ص ٧٢ .
(٧٦) جامع البيان : ٤/٣١٠ — ٣١١ .
(٧٧) المصدر نفسه : ٥/١ .
(٧٨) المصدر نفسه : ٥/١٣ .
(٧٩) المصدر نفسه : ٢٢/٢٠ — ٢٢ .
(٨٠) المصدر نفسه : ٥/١٠١ — ١٠٦ .
(٨١) المصدر نفسه : ٥/١٠٦ .
(٨٢) المصدر نفسه : ٧/٨ .
(٨٣) المصدر نفسه : ٧/٩ .
(٨٤) المصدر نفسه : ٧/٩ .
(٨٥) المصدر نفسه : ٧/٩ .
(٨٦) المصدر نفسه : ٧/١٠ .
(٨٧) عيون الاخبار ، كتاب النساء ، ص ١١٣ .
(٨٨) الديوان ، ص ٦٩ .
(٨٩) المصدر نفسه ، ص ٣١ .
(٩٠) المصدر نفسه ، ص ١٦٣ .
(٩١) المصدر نفسه ، ص ١٢٦ .
(٩٢) المصدر نفسه ، ص ٩٢ .
(٩٣) المصدر نفسه ، ص ٧٣ — ٧٤ .
(٩٤) الفتوحات المكية : ٢/٣٢٥ .
(٩٥) الديوان ، ص ٩٦ — ٩٧ .
(٩٦) المصدر نفسه ، ص ١٥٩ — ١٦٠ .
(٩٧) المصدر نفسه ، ص ٢٢٦ .
(٩٨) المصدر نفسه ، ص ٣٥ .
(٩٩) المصدر نفسه ، ص ١٠٥ .
(١٠٠) المصدر نفسه ، ص ٣٨ .
(١٠١) المصدر نفسه ، ص ١٠٥ .

(١٠٢) المصدر نفسه ، ص ١٠٦ .
(١٠٣) المصدر نفسه ، ص ٩٩ .
(١٠٤) المصدر نفسه ، ص ١٠٨ .
(١٠٥) المصدر نفسه ، ص ١٠٥ .
(١٠٦) المصدر نفسه ، ص ٥٠ ــ ٥١ .
(١٠٧) المصدر نفسه ، ص ٥١ .
(١٠٨) المصدر نفسه ، ص ٨٣ .
(١٠٩) المصدر نفسه ص ٩١ .
(١١٠) المصدر نفسه ، ص ١١٢ .
(١١١) المصدر نفسه ، ص ١١٥ .
(١١٢) المصدر نفسه ، ص ١٣٤ .
(١١٣) المصدر نفسه ، ص ١٧٨ .
(١١٤) المصدر نفسه ، ص ١٧٩ ــ ١٨١ .
(١١٥) المصدر نفسه ، ص ١٠٨ .
(١١٦) المصدر نفسه ، ص ٧٥ .
(١١٧) المصدر نفسه ، ص ٩٩ .
(١١٨) المصدر نفسه ، ص ٩٧ ــ ٩٨ .
(١١٩) المصدر نفسه ، ص ٤٠ .
(١٢٠) المصدر نفسه ، ص ١٣٩ ــ ١٤٠ .
(١٢١) المصدر نفسه ، ص ١٣٢ .
(١٢٢) المصدر نفسه ، ص ١٦٣ .
(١٢٣) المصدر نفسه ، ص ٧٤ .
(١٢٤) المصدر نفسه ، ص ١٠٨ .
(١٢٥) المصدر نفسه ، ص ٢٠٤ .
(١٢٦) المصدر نفسه ، ص ٨٣ . والمعنى انهم استمروا على حالة واحدة.
(١٢٧) المصدر نفسه ، ص ١٦٠ ــ ١٦٢ .
(١٢٨) المصدر نفسه ، ص ١٩٢ .
(١٢٩) المصدر نفسه ، ص ١٦٩ .
(١٣٠) المصدر نفسه ، ص ١٦٦ .
(١٣١) المصدر نفسه ، ص ٢٢٥ .

(١٣٢) المصدر نفسه ، ص ٥٢ ، والسراح : السهولة .
(١٣٣) المصدر نفسه ، ص ٣٨ .
(١٣٤) المصدر نفسه ، ص ٥١ .
(١٣٥) المصدر نفسه ، ص ١٠٢ .
(١٣٦) المصدر نفسه ، ص ١٠٩ .
(١٣٧) ديوانه ، ص ٢٢ — ٢٣ .
(١٣٨) المصدر نفسه ، ص ٤٥ .
(١٣٩) المصدر نفسه ، ص ٧٥ .
(١٤٠) المصدر نفسه ، ص ٧٦ .
(١٤١) المصدر نفسه ، ص ١٠٣ .
(١٤٢) المصدر نفسه ، ص ٨٩ — ٩٠ .
(١٤٣) المصدر نفسه ، ص ١٠٠ .
(١٤٤) الاغاني (دار الكتب) : ١٠٥/٨ .
(١٤٥) المصدر نفسه : ٩٥/٨ .
(١٤٦) انظر ترجمته واخباره في : البيان والتبيين : ٢١/١ . الحيوان : ١٠٣/١ . رسائل الجاحظ : ٨٩/٢ . الطبري : ٤٠٧/٥ ، ٤٦٩ — ٧٠ ، ٥٢٧ ، ١٢٧/٦ — ١٣٦ . خزانة الادب : ٢٩٧/١ . انساب الاشراف: ٢٩٠/٥ وانظر من المصادر الحديثة: الشعراء الصعاليك في العصر الاموي ، حسين عطوان ، ص ١٨٣ وما بعدها .
(١٤٧) يقصد مصعب بن الزبير ، وقد تغلب عليه اخيرا فطارده حتى مات غريقا في الفرات. انظر : حياة الشعر في الكوفة، ص ٤٧٩—٤٨٩ .
(١٤٨) مات في حدود ٥٧ هـ . انظر : الاغاني (الساسي) : ١٦٣ وما بعدها . الشعر والشعراء : ٢٧٠/١ — ٢٧٢ . الخزانة : ٣١٧/١ ومن شعره المشهور الذي كرره الشعراء بعده :

العبد يقرع بالعصا　　　والحر يكفيه الوعيد

(١٤٩) يقف هذا الموقف نفسه الشاعر ابو دهبل الجمحي (الشعر والشعراء : ٥١٢/٢ — ٥١٤ . الاغاني : ١٤٩/٦) حيث يقول :

وما افسد الاسلام الا عصابة　　　تأمر نوكاها فدام نعيمها
فصارت قناة الدين في كف ظالم　　　اذا اعوج منها جانب لا يقيمها

وتوفي ابو دهبل في حدود ٦٣ هـ . (٦٨٢ م) .

(١٥٠) راجع مزيدا من التفاصيل في : الشعراء الصعاليك في العصر الاموي : ص ١٥٨ وما بعدها .

(١٥١) الشعراء الصعاليك ، ص ١٧١ وما بعدها . وانظر : الاغاني : ١٥٨/٢ ، الخزانة : ٦٦٧/٣ . وانظر ديوانه ، بتحقيق احسان عباس (دار الثقافة ، بيروت ١٩٦١) .

(١٥٢) ديوانه ، ص ٣٣ .

(١٥٣) انظر حول شعر عروة والصعاليك ، بعامة : الشعراء الصعاليك في العصر الجاهلي ،ليوسف خليف ، القاهرة ١٩٥٩ . وتاريخ الادب العربي ، لشوقي ضيف : العصر الجاهلي ، ص ٣٧٥ ــ ٣٨٧ . تاريخ الشعر السياسي ، لاحمد الشايب ، الطبعة الرابعة ، ١٩٦٦ ، ص ٢٤ ــ ٥٤ . والحياة العربية من الشعر الجاهلي ، لاحمد محمد الحوفي ، الطبعة الرابعة ، القاهرة ١٩٦٢ ص ٢٩٩ ــ ٣٠٦ .

(١٥٤) يقول عروة (ديوانه ، طبعة صادر ، بيروت ١٩٦٤) ص ٢٦ :

ما بي من عار اخال علمته   سوى ان اخوالي، اذا نسبوا نهد

(١٥٥) يقول عروة : (ديوانه ، ص ٢٩) :

اني امرؤ عافي انائي شركة   وانت امرؤ عافي انائك واحد
اتهزأ مني ان سمنت وان‌ترى   بوجهي‌شحوب‌الحق، والحق‌جاهد
اقسم جسمي في‌جسوم كثيرة   واحسو قراح الماء والماء بارد

ويقول (ديوانه ، ص ١٩) :

فلا اترك‌الاخوان، ما عشت، للردى   كما انه لا يترك‌الماء شاربه
ولا يستضام‌الدهر جاري‌ولا ارى   كمن بات‌تسري‌للصديق‌عقاربه

ويقول (ص ٦٢) :

اليس عظيما ان تلم ملمة   وليس علينا في الحقوق معول
فان نحن لم‌نملك‌دفاعا بحادث   تلم به الايام ، فالموت اجمل

(١٥٦) يقول عروة (ديوانه ، ص ٢٧) :

ما بالثراء يسود كل مسود   مثر ، ولكن بالفعال يسود
بل لااكاثر صاحبي في يسره   واصد ، اذ في عيشه تصريد

فاذا غنيت فان جاري نيله من نائلي ، وميسري معهود
واذا افتقرت، فلن أرى متخشعا لأخي غنى معروفه مكدود

ويقول (ص ٥٠) :

وخل كنت عين الرشد منه اذا نظرت ومستمعا سميعا
اطاف بغيه ، فعدلت عنه وقلت له : ارى امرا فظيعا

(١٥٧) امثل على هذه الآراء وما يليها بالابيات التالية :

لعل انطلاقي في البلاد وبغيتي وشدي حيازيم المطية بالرحل
سيدفعني يوما الى رب هجمة يدافع عنها بالعقوق وبالبخل

(الديوان ، ص ٥٤ . والهجمة : قطيع الابل)

ارى ام حسان ، الغداة ، تلومني تخوفني الاعداء ، والنفس أخوف
تقول سليمى : لو اقمت ، لسرنا ولم تدر اني للمقام اطوف
لعل الذي خوفتنا من امامنا يصادفه في اهله المتخلف
اذا قلت قد جاء الغنى ، حال دونه ابو صبية يشكو المفاقر اعجف
له خلة لا يدخل الحق دونها كريم اصابته خطوب تجرف
فاني لمستاف البلاد بسربة فمبلغ نفسي عذرها ، او مطوف

(الديوان ، ص ٥١ — ٥٢ . المفاقر : جمع فقر . الخلة : الحاجة .
تجرف : تفقر وتضعف . مستاف : سالك المسافة ، البعد .
سربة : جماعة الخيل) .

ويروى ان عروة قال هذه الابيات حين « أجدب ناس من بني عبس في سنة اصابتهم ، فأهلكت اموالهم واصابهم جوع شديد وبؤس ، فأتوا عروة بن الورد فجلسوا امام بيته ، فلما بصروا به صرخوا وقالوا : يا أبا الصعاليك ، اغثنا . فرق لهم ، وخرج ليغزو بهم ويصيب معاشا ، فنهته امراته عن ذلك لما تخوفت عليه من الهلاك ، فعصاها وخرج غازيا » . (المصدر نفسه ، ص ٥١) .

ذريني أطوف في البلاد ، لعلني اخليك ، او اغنيك عن سوء محضري
فان فاز سهم للمنية لم أكن جزوعا ، وهل عن ذاك من متأخر؟
وان فاز سهمي ، كفكم عن مقاعد لكم ، خلف ادبار البيوت ، ومنظر

لحى الله صعلوكا اذا جن ليله مصافي المشاش ، آلفا كل مجزر
يعد الغنى من نفسه، كل ليلة، اصاب قراها من صديق ميسر
ينام عشاء ثم يصبح ناعسا يحت الحصى عن جنبه المتعفر
قليل التماس الزاد الا لنفسه اذا هو امسى كالعريش المجور
يعين نساء الحي - ما يستعنه ويمسي طليحا كالبعير المحسر

ولكن صعلوكا صفيحة وجهه كضوء شهاب القابس المتنور
مطلا على أعدائه يزجرونه بساحتهم ، زجر المنيح المشهر
اذا بعدوا لا يامنون اقترابه تشوف أهل الغائب المتنظر
فذلك ان يلق المنية يلقها حميدا ، وان يستغن يوما فاجدر

(الديوان ، ص ٣٦ - ٣٧ . مصافي المشاش : يختار او يؤثر العظم اللين ومثل هذا الصعلوك يستجدي ويعيش خاملا . العريش : سقيفة شبه الخيمة . المجور : المنهدم . المحسر : الضعيف . المنيح : قدح سريع الخروج والفوز) .

هلا سألت بني عيلان كلهم عند السنين ، اذا ما هبت الريح
قدحان : قدح عيال الحي اذ شبعوا وآخر لذوي الجيران ممنوح
(الديوان ، ص ٢٥)

قالت تماضر ، اذ رات مالي خوى وجفا الاقارب ، فالفؤاد قريح
ما لي رايتك في الندي منكسا وصبا ، كأنك في الندي نطيح
خاطر بنفسك كي تصيب غنيمة ان القعود مع العيال قبيح
المال فيه مهابة وتجلة والفقر فيه مذلة وفضوح
(الديوان ، ص ٢٤)

ومن يك مثلي ذا عيال ومقترا من المال ، يطرح نفسه كل مطرح
ليبلغ عذرا او يصيب رغيبة ومبلغ نفس عذرها مثل منجح
(الديوان ، ص ٥٣)

يقول : الحق مطلبه جميل وقد طلبوا اليك ، فلم يقيتوا
فقلت له الا اخيي وانت حر ستشبع في حياتك او تموت
وقد علمت سليمى ان رايي ورأى البخل مختلف شتيت
(الديوان ، ص ٢١)

.. فللموت خير للفتى من حياته فقيراً ، ومن مولى تدب عقاربه
(الديوان ، ص ١٩) .

(١٥٩) انظر : شعر الخوارج ، تحقيق احسان عباس ، (دار الثقافة ، بيروت — دون تاريخ) ، ص ٨٤ — ٩٠ و ص ١٤٥ .
(١٦٠) البيان والتبيين : ٢٦٤/٣ .
(١٦١) شعر الخوارج ، ص ١٤٢ .
(١٦٢) يقول مثلا :

ان تودع من البلاد قريش لا يكن بعدها لحي بقاء

انظر ديوانه بتحقيق محمد نجم (دار الثقافة ، بيروت) ، ص ١٨٢ .

(١٦٣) توفي سنة ١٢٦ هـ . انظر : الأغاني (الساسي) : ١٠٩/١٥ وما بعدها . وانظر من الدراسات الحديثة : التطور والتجديد في الشعر الاموي ، ص ٢٦٨ — ٢٩١ . الفرق الاسلامية في الشعر الاموي ، ص ٣٢٣ وما بعدها ، ص ٥٥٥ وما بعدها .

(١٦٤) الطبري : ١٠٠/٧ .

(١٦٥) امالي المرتضى : ٥٨/١ .

(١٦٦) توفي سنة ١١٠ هـ . انظر الاغاني (الساسي) : ٥٠/١٣ . كان من شعراء المرجئة ، وتثبت له المصادر القديمة قصيدة طويلة تعتبر نموذجا لشعره المذهبي ، بخاصة ، وللشعر المذهبي آنذاك بعامة . وفيها يقول :

نرجي الامور ، اذا كانت مشبهة ونصدق القول فيمن جار او عندا
وما قضى الله من امر فليس له رد ، وما يقض من شيء يكن رشدا
كل الخوارج مخط في مقالته ولو تعبد فيما قال واجتهدا
اما علي وعثمان فانهما عبدان لم يشركا بالله مذ عبدا

(١٦٧) رفض ان يشترك في قتال ابن الزبير رغم ان عبد الملك بن مروان أغراه بالمال . وقال :

ولست بقاتل رجلا يصلي على سلطان آخر من قريش
له سلطانه وعلي اثمي معاذ الله من سفه وطيش

انظر : طبقات ابن سعد (ليدن ١٣٢٣ هـ .) : ٢٥/٦ .

(١٦٨) الاغاني (الساسي) : ٥٧/٢١ . وقد ولد رؤبة سنة ٦٥ هـ . وتوفي في خلافة المنصور . راجع : التطور والتجديد في الشعر الاموي ، ص ٣١٢ ـ ٣٢٤ .

(١٦٩) ديوانه ، (طبعة ليبسيك) ، ص ٤٨ . اذ يقول : « يلتمس النحوي فيها قصدي » .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

فهرست









